GEORGE FRIEDMAN

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

FCE



GEORGE FRIEDMAN

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1981
Primera edición en español, 1986

Título original:
The Political Philosophy of the Frankfurt School

Publicado por Cornell University Press, Ithaca
ISBN 0-8014-1279-X

ISBN 968-16-2511-0

Impreso en México

PREFACIO

LA ESCUELA de Frankfurt fue tanto una institución como un estilo de pensamiento. El Instituto de Investigación Social, fundado en Frankfurt. Alemania. en 1923, alcanzó su madurez en 1931 al asumir Max Horkheimer la dirección. Continuó su labor en los Estados Unidos durante el exilio que siguió a la subida de Hitler al poder y del que no retornó a Alemania hasta 1950.

En aquella época, sus miembros ejercieron una crítica contundente y sin par del modo de vida actual. Dicha crítica sirvió como punto de referencia a muchos de los movimientos estudiantiles de la década de los sesenta y, de este modo, se derivaron consecuencias extra-académicas allí donde el talento y la erudición de la Escuela de Frankfurt dejaron una huella duradera e intensa.

Este libro pretende explicitar el pensamiento de la Escuela y valorar su trascendencia. Escogí para la investigación cuatro nombres que contribuyeron a la creación del estilo de pensamiento denominado colectivamente «Escuela de Frankfurt.: Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse. Al llevar a cabo el presente estudio era mi propósito alcanzar una mayor comprensión de la naturaleza de la crisis contemporánea. No me he visto defraudado: la Escuela demostró estar entre sus intérpretes más autorizados.

Resulta tan arduo hablar de la crisis de la modernidad como lo es hacerlo de nosotros mismos. Describir aquella crisis constituye un desafío aún mayor. Constatemente tenemos consciencia de las graves injusticias de nuestro tiempo y sabemos, además, que no todas las épocas han experimentado una carencia tan singular de autoconfianza.

El hombre de hoy se enorgullece de la razón y de sus concomitantes triunfos científicos. Desde la Ilustración en adelante, hemos creído firmemente que la razón y la ciencia eran vías de liberación. Hoy, en nuestro tiempo, hemos descubierto la vertiente más sombría de la razón. Junto a sus grandes triunfos, ha engendrado una

sinrazón. La Escuela de Frankfurt se impuso la tarea de definir la relación entre ambas.

Según Leo Strauss, la modernidad comienza con Maquiavelo, quien por primera vez desata la controversia sobre la filosofía especulativa. Al proceder así, argumenta al mismo tiempo a favor de la razón como instrumento al servicio de los intereses de la humanidad. Maquiavelo intenta abolir la escisión estre filosofía y existencia, entre razón y realidad.

Fue Hegel quien hizo madurar el proyecto de Maquiavelo cuando, al proclamar el triunfo de la humanidad sobre las depredaciones de la realidad, sostiene que lo real y lo racional han consumado su unidad. Carlos Marx afirma la esencia de la postura hegeliana, si bien sustituye la administración civil del Estado alemán por el proletariado como clave de resolución del proceso histórico. Marx comparte la confianza hegeliana en la existencia del acontecer histórico y afirma la posibilidad de resolver el problema de la Historia.

La filosofía moderna, en consecuencia, . está marcada por una autoconfianza radical: cree posible el que todo pueda ser tal como debe ser. Los signos externos de la modernidad —la tecnología social e industrial— testimonian la confianza que tiene en sí misma. Lo que mantiene unidas a la medicina, la ingeniería civil, la planificación urbana y a las diversas ciencias que regulan hoy nuestra vida es la confianza en disponer del criterio adecuado y suficiente para captar la naturaleza en la representación de sus concepciones.

Con todo, el pensamiento moderno es paradójico. Mientras que las ciencias creadas por él triunfan, la sensibilidad se rebela. La objeción es: si lo real ha llegado a ser racional y lo racional, real, ¿qué es lo que al hombre le queda por hacer? Filosofía, poesía, guerra, política, su grandeza se enraizaba en la trágica oposición entre lo ideal y lo real. Cuando se ha abolido la tensión nos enfrentamos con la cuestión abismal: ¿hay lugar para el hombre en este mundo? ¿O acaso el ser humano, el gran crítico del mundo y de la humanidad, se reduce —junto a la filosofía y el arte— a ser un simple medio de justificación de un mundo reconciliado consigo mismo?

Como Nietzsche y Dostoievski señalaron, el triunfo de la razón moderna deja tras de si el problema de cuáles sean la función y los límites del hombre en un mundo en el que la función crítica ha sido suprimida y en donde los límites, concebidos antes como naturales y eternos, han sido superados. Nosotros, modernos tardíos, afronta-

mos después del triunfo de la razón la tarea de crear — o más exactamente, de renovar— una teoría crítica capaz de expresar tanto lo que debe ser como lo que de hecho es la realidad administrada.

En suma, la sensibilidad moderna hace frente a una crisis de éxito. La razón nos ha concedido lo que prometió: poder sobre la naturaleza. Mas la pregunta, pregunta abismal, permanece: ¿qué es ahora lo deseable en justicia? Ser humano implica el querer, pero, ¿cuáles son los fundamentos desde los que vamos a ejercer nuestra opción?

Quizá resulte más accesible comenzar por lo que no deseamos escoger. A este fin, a la Escuela de Frankfurt le ha bastado con un simple nombre: Auschwitz. Fue allí donde el problema de la modernidad se hizo patente. Si la modernidad alcanza su momento supremo de autoconfianza con la afirmación hegeliana de la identidad consumada de lo real y lo racional, Auschwitz revela la vaciedad de la proclama.

En Auschwitz, se manifiesta la alianza entre la visión específicamente moderna de la razón como medio esencial de administración y la locura que dimana de tal razón. Los propios compatriotas de Hegel han demostrado la capacidad de la razón para el mal cuando ésta deviene instrumento de los poderosos en un mundo donde la razón crítica ha sido desterrada. La horrible novedad de Auschwitz es la de una fría carnicería considerada en sí misma como fin. Desde siempre, y movidos por la pasión, los hombres han matado, ya como medio, ya como fin, pero sólo en Auschwitz, bajo el nazismo, la matanza de inocentes se convierte simultáneamente en fin y en cuestión de política de Estado diferenciada, planificada y autoritaria. Aunque incidentalmente siempre han muerto jóvenes en la guerra, con el nazismo estas muertes llegan a ser el fin de la guerra *y* su justificación. Auschwitz es el símbolo adecuado de la modernidad porque aúna razón y sinrazón de modo tal que resulta imposible disociarlas.

Auschwitz resulta ser un lugar racional pero no razonable. Es racional en la medida de la eficacia y sofisticación con que cumple su objetivo. Si no fuese por las tecnologías de la ciencia moderna hubiera sido irrealizable y aun, difícilmente concebible. Además, la traducción práctica de la pesadilla hitleriana hubiese resultado impensable, a no ser por la convicción moderna de la identidad posible de teoría y práctica, fundamento de la tecnología.

El poder de la racionalidad moderna reside en que ésta siente,

como cuestión de honor, la necesidad de considerar todo seriamente. La publicidad total es el resultado de nuestro peculiar escepticismo, por lo cual nada despierta nuestra reverencia. El hombre moderno concibe no sólo la posibilidad de un acontecimiento, también piensa que lo posible es realizable. La destrucción de los judíos, siempre imaginable, llega a ser, con Hitler, un hecho. El escepticismo de la razón científica socava el potencial crítico de la racionalidad. La obligación de asumir seriamente la cuestión del mal significa que no sólo somos libres para condenarlo. Los científicos sociales y los filósofos percibían la iniquidad de Auschwitz, pero sus metodologías y procedimientos racionales impedían que el rechazo personal se tradujera en un principio científico. Sus métodos exigían neutralidad. El rechazo se reducía a juicios de valor Puesto que los valores morales se consideraban irracionales, y lo irracional no encontraba cabida en el pensamiento científico, los científicos sociales debían estar abiertos a la sospecha de que no había nada manifiestamente inicuo en Auschwitz.

Eliminado lo sagrado, cualquier hecho puede resultar meritorio. Cuando la razón renuncia *a priori* al derecho de renegar de Auschwitz, nos reduce a una condición completamente irracional en la que debe negarse toda referencia al sentido común del humanitarismo. La gran preocupación de la Escuela de Frankfurt es esta paradoja moderna de la racionalidad irracional.

El proyecto frankfurtiano se centra en una cuestión que Theodor Adorno y Max Horkheimer plantean al comienzo de *La dialéctica de la Ilustración* (1944): «Porqué la humanidad, en lugar de asumir una condición verdaderamente humana, se hunde en una nueva suerte de barbarie» [1]. Para ambos pensadores, el motivo del declive hacia la barbarie permanecía oculto en el misterio, pero la barbarie misma no era un acontecimiento fortuito. Todos los hechos obedecen a causas y los acontecimientos humanos se presentan de tal manera ordenados que poseen por ello un sentido: tal es el supuesto fundamental de la escuela. Y aún cuando ésta niega la seguridad complaciente de la modernidad en su creciente perfección, afirma la confianza moderna en la posibilidad de conocer, o al menos de experi-

1 Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 11. Los datos completos de ésta y las demás obras citadas aparecen en la bibliografía. Las fechas de los textos pertenecen a las ediciones alemanas.

mentar, todo lo humano, no importa cuán oscuros permanezcan sus orígenes.

Es ésta la fuerza paradójica de la escuela. Aquélla descansa en la negación de los aspectos superficiales de la modernidad y en la afirmación simultánea de su esencia. Repetidamente, la escuela condena la interpretación que la modernidad hace de sí, mas sin rechazar su proyecto. A la escuela le preocupan, no la razón como tal, ni la igualdad entre los hombres, ni la conquista de la naturaleza; sino la racionalidad del siglo xx, la sociedad de masas y la destrucción de la naturaleza. La tentativa de establecer la distinción entre un hecho y su aura constituye el nudo problemático de la escuela, lo que le valió verse envuelta en la acusación de ultraconservaduris-

El radicalismo aparece en Europa como un movimiento integrado por intelectuales, pertenecientes o no a los círculos universitarios. Estos intelectuales se sentían constantemente perturbados por la indiferencia de las masas ante sus provocaciones. Todo un conjunto de teorizaciones no puede ocultar el hecho de que ha sido el intelectual, y no la clase trabajadora, quien ha actuado como caja de resonancia de la crítica de la vida burguesa. En principio, los trabajadores no se opusieron al burgués: la polémica que mantuvieron era propia de hombres de igual índole. La riqueza y la comodidad eran fuentes de motivación para ambos; el tema de discusión entre ellos era el problema técnico del reparto de bienes, de por sí soluble.

Sin embargo, entre burgueses e intelectuales se abre un abismo porque el debate tiene lugar entre dos tipos de hombre. El burgués, obsesionado por la utilidad inmediata y lo superfluo, se preocupa poco por la reflexión. El intelectual se obsesiona por la armoniosa y meditativa realización, valorada por su inútil belleza. El intelectual contempla al burgués con desdén y temor porque el prosaico burgués, sostenido por un inatacable modelo de utilitarismo y reafirmado por la fuerza de una vida irreflexiva, resulta inexpugnable. Por el contrario, sus hijos no lo son. Carente de meditación, el burgués educa a sus hijos para que sean ornamento de su vida; como tales y en virtud de su propia naturaleza, los niños son graciosos e inútiles. Cuando llegan a ser intelectuales, encuentran en el intenso desprecio que sienten por sus padres un modo de afirmación personal.

De este modo, burgueses e intelectuales libran una lucha conti-

nua del todo desigual. Cada uno triunfa de modo categórico. Generación tras generación —Voltaire, Flaubert, Marx—, los intelectuales modernos han mostrado su desprecio por el burgués. Según una interpretación fácil, dejan al descubierto el vacío de la vida burguesa. ¡Ay!, alejado del apacible sosiego tanto como del inquietante hastío de sí, el burgués no se percata de su derrota. Por su naturaleza, más que reflexionar, actúa. Su victoria es absoluta en su propio dominio. Juzga a los intelectuales alternativamente con benigno menosprecio condescendiente o con saña feroz. El trabajador, acostumbrado a habérselas con quienquiera que ofreciese más, se entiende ahora con aquellos que distribuyen los bienes. El triunfo de la burguesía reside en que efectúa el reparto.

Ello, y nada más, condena al burgués a los ojos del intelectual. Lo que éste más aborrece es no tanto el sufrimiento humano cuanto la indiferencia humana ante el dolor. Lo que repugna al intelectual y lo conduce al radicalismo es el carácter reaccionario de la sensibilidad burguesa y no la práctica burguesa misma.

Este rechazo yace en el corazón de los frankfurtianos. Su proyecto, en parte, fue educar a los hijos de la burguesía, empujarlos a que se convirtieran en ornamentos de la vida de sus aburridos padres para luchar contra la vaciedad de sus vidas. Como genuinos progenitores de las revueltas juveniles de la década de los sesenta, los frankfurtianos asumen como proyecto político la lucha contra el reaccionarismo burgués. Su aversión se dirige no hacia la pobreza o el sufrimiento cruel, sino hacia la sociedad opulenta y la deshumanización subliminal. El ruedo político resulta ser la estética, no la economía. Esta observación no tiene como fin denigrar a la escuela. Por el contrario, es encomiable la singular perspicacia con que comprenden el funcionamiento de la política del presente siglo, funcionamiento más verdadero que mítico.

La esencia de la *hybris* burguesa se expresa en la suposición de que nada se encuentra fuera del alcance de la razón burguesa. Por lo tanto, el burgués procura administrar el espíritu mismo del hombre, configurarlo de acuerdo con su propio estilo. Al no reflexionar sobre su acción, la razón burguesa actúa distorsionando al hombre, forzándolo a ser menos de lo que podría. Para la escuela, irreflexividad y orgullo burgueses se identifican, y transforman la vida en algo terrible y despreciable. Falto de meditación, el burgués ataca el ámbito de lo sagrado y lo conquista para lo profano. La Escuela de

Frankfurt procuró restablecer lo sagrado, preservarlo de la mancilación de lo profano, fortalecerlo para triunfar sobre lo profano.

Esta fue su gran apuesta. El tratamiento del marxismo ortodoxo pone de manifiesto que la interpretación que la escuela hace de la noción de «burguesía» es primordialmente estética antes que sociológica o económica. La socialdemocracia y el modelo soviético se ven sometidos a la crítica en cuanto fracasan en su proyecto de liberar auténtica y radicalmente al hombre. Sus respectivos fracasos no tienen tanto que ver con los modos concretos de entender lo político cuanto con la sensibilidad que engendran. Ambos movimientos elevan lo profano sobre lo sagrado, sustentan la idea del esfuerzo consecuente. Esta concepción de la consecuencialidad, el deseo desesperado de hacer impacto en la sustancia concreta de la historia, los conduce al compromiso. Deseosos de defender al burgués como hombre, lo hacen al precio de permitir el triunfo de la burguesía, al menos en principio. Conforme Blum y Stalin prevalecen políticamente, sucumben a la teoría burguesa de la acción irreflexiva y causalista. El compromiso histórico entre la burguesía y su oponente, el socialismo ortodoxo, radica en la concepción del trabajo entendido como un fin en sí mismo, en la indiferencia ante una sensibilidad humana renovada, en el rechazo de una auténtica liberación de los sentidos enjuiciada como romanticismo infantil. En estos términos, y parcialmente, el proyecto frankfurtiano contra la burguesía buscaba socavar la vieja izquierda. Un triunfo meramente político era intolerable y, en verdad, representaba un mal radical conforme despojaba a la oposición de su fuerza. El triunfo debía ser estético; la práctica burguesa, propia del ser humano irreflexivo, debía ser reemplazada por una interpretación humana de la humanidad misma.

Por ello, debe considerarse a la escuela como el ejemplo más radical y acabado de la lucha de los intelectuales contra la burguesía. Aunque se apropian del marxismo por ser éste la crítica más explícita de la vida burguesa, casi todas las facetas antiburguesas del pensamiento del siglo XX eran aptas para ponerse a su servicio. Nietzsche, Heidegger y Spengler forman, en sustancia, parte de la artillería frankfurtiana tanto como Marx y Hegel. Incluso un burgués tan consumado como Freud no está lejos de ser considerado aprovechable en la medida en que alguna de sus tesis pueden volverse contra su propia clase. El judaísmo, instancia suprema del antimodernismo en la tradición occidental, se asume como base de revivificación

de lo sagrado para minar el carácter profano de la vida burguesa.

Como el proyecto frankfurtiano implica más la recuperación de concepciones precedentes que la originalidad, formulémosle la pregunta que Nietzsche juzga prominente en relación a todo pensamiento: ¿son los frankfurtianos filósofos o eruditos? La distinción no es trivial por cuanto la respuesta determina la seriedad con que se considerará a la escuela. No resulta sencilla la respuesta, ya que tampoco está claro si la filosofía es todavía posible [2].

Diría que la escuela no fue un movimiento filosófico original sino un movimiento de eruditos. Sea que una nueva filosofía trascendental fuera posible o no, cabía un acto retroactivo: se podía resucitar el ámbito de la filosofía trascendental. Para llevar a cabo dicha resurreción, aquellos que juzgaban a la filosofía como problemática deberían, en primer lugar, haberse enrolado en la empresa. La escuela reconoció la necesidad de conocer la filosofía para alcanzar el talante filosófico. Así, la comprensión filosófica de la naturaleza de l-a crisis histórica los indujo a emprender la más alta tarea del saber: la explicación.

La teoría crítica, método de la Escuela de Frankfurt, se preocupó inicialmente por la interpretación de tesis filosóficas; mas el propósito interpretativo no tenía un sentido profano; no representaba una Claudicación ante los momentos precedentes o actuales, más bien tenía por objeto desafiarlos. Su labor consistía nada menos que en comprender la crisis de la modernidad desde todas las perspectivas posibles para apropiarse de su espíritu, plasmado en el lenguaje filosófico de la época. Así, gran parte de los trabajos de la escuela parecen distantes y faltos de compromiso, la dora de estudiosos desinteresados. Por debajo de una exégesis aparentemente imparcial, operaba un propósito radical: comprender la modernidad para socavarla. Detrás del esteticismo frankfurtiano se escondía la verdadera política, la de los principios más bien que la de la efectividad.

Podemos establecer dos causas diversas, si bien vinculadas entre sí, que llevaron a la escuela a desertar de la vida política convencional para comprometerse con la esfera de la investigación. La primera fue el rechazo del carácter profano de las actividades burguesas

[2] La Escuela de Frankfurt reconoció claramente la distinción entre filosofía y erudición. Véase el epílogo de Horkheimer a la *Teoría Critica.* Que la filosofía es superior a la erudición es evidente no sólo en Horkheimer; véase, por ejemplo, *El eclipse de la rhzón,* p. 162.

por parte de los intelectuales insatisfechos. Este primer motivo es importante para entender las fuerzas sociales que engendran un tipo de hombre como lo fueron los frankfurtianos. El segundo motivo que determina el acceso a la actividad teorética fue el deseo de renovar la filosofía. Sólo un acto de resoluciôn que siguiese la única dirección que la historia parecía haber dejado abierta al albedrío —el pasado— parecía efectivo. Los miembros de la escuela se aplican al saber a fin de usar dialécticamente la energía filosófica del pasado para destruir el pasado que destruyó a la filosofía, y con ella, a la justicia. Esta segunda razón expliéa más detalladamente la extraña alianza que la escuela forja entre pensadores tan dispares como Marx y Nietzsche. En parte, la coincidencia anotada reside en el rechazo compartido de la vida burguesa; pero en gran medida la apelación les llega desde el deseo de apropiarse de la fuerza presente en todo aquello que había generado la crisis descubierta en Auschwitz.

Antes de reexaminar la naturaleza y la génesis del pensamiento de la Escuela de Frankfurt, debemos remitirnos a una cuestión metodológica que suscita todo ensayo como el nuestro: ¿es legítimo caracterizar a varios hombres, cada uno de los cuales tiene una personalidad intelectual definida, como grupo? Si el ensayo se hubiese propuesto primariamente elaborar una historia del pensamiento, la cuestión hubiese sido relativamente insignificante; la historia del pensamiento, que atañe con propiedad al flujo de las ideas, puede versar con legitimidad sobre grupos de personas relacionadas personal o institucionalmente, explicitando sus vinculaciones. Las afinidades personales e institucionales de los miembros de la Escuela de Frankfurt justificarían *prima facie* un tratamiento de conjunto desde el punto de vista de la historia de las ideas. Desde el momento en que ésta tiene que ver, no con la idea considerada en sí misma, sino con su génesis, sus relaciones y el impacto que produce, cualquier violencia que sufra la idea, aunque incómoda, no nos resulta funesta para la investigación. La idea es secundaria en relación a su acontecer.

Este libro, sin embargo, no pretende ser una historia del pensamiento [3]. Se ocupa, en primer lugar, de las ideas de la Escuela de Frankfurt *y* de su importancia en la historia, tal y como dichas

[3] Existen ya dos historias bajo este enfoque y son enteramente satisfactorias. Una es la de Martin Jay, *La imaginación dialéctica;* la otra es *The origins of negative dialectics,* por Susan Buck-Morss, pp. 238-42.

ideas se revelan y clarifican. Se propone un tratamiento sistemático del pensamiento de la escuela. El unir ideas distintas en un único hecho intelectual sería ilegítimo si la idea resultara distorsionada; y aunque la manipulación de una idea —su deformación abstracta— pudiera servir para aclarar sus relaciones externas, evidentemente no contribuiría a la comprensión de la idea misma. De este modo, se debe justificar porqué el trabajo se titula *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt,* en oposición a otro denominado *La filosofía política de Marcuse, Adorno, etc.*

La justificación es doblemente importante porque el presente trabajo asume constantemente las responsabilidades *y* respaldos mutuos que se atribuyen los distintos miembros de la escuela. Se valdrá de la postura mantenida por un pensador para clarificar la de otro y, más arriesgadamente, hará responsable (en ocasiones y con precaución) a un pensador de las tesis de otro. En consecuencia, la justificación de la existencia del grupo como tal es crucial y debe preceder al désarrollo del presente ensayo.

El primer punto de apoyo de tal justificación es el más simple. Quienes estuvieron vinculados a la escuela mantuvieron relaciones duraderas en su calidad de miembros del instituto y en razón de una amistad que duró toda la vida. Con la excepción de Walter Benjamin, todos tenían vínculos formales con el instituto y cdmpartieron una manifiesta comunidad de propósitos; lo que por sí mismo no basta, sin embargo, para justificar un tratamiento de conjunto.

El propósito explícito del Instituto de Frankfurt lo diferenció de otras instituciones. No fue solamente un refugio de intelectuales. Antes bien, fue un proyecto sistemático sostenido por investigadores procedentes de distintas disciplinas, unidos bajo el designio de crear una teoría auténticamente crítica. La Escuela de Frankfurt incluye un grupo de hombres comprometidos con el esfuerzo sistemático por formular una exégesis teórica de la crisis sociocultural del mundo contemporáneo y preparar el fundamento teorético de la actividad práctica.

La Escuela de Frankfurt concibió su proyecto como participación y colaboración. Además de varios estudios en torno a los cuales se organizó y que le confirieron unidad metódica, se daba la coparticipación en la elaboración de los principios de la teoría crítica. Por ejemplo, las proposiciones iniciales fueron redactadas conjuntamente en dos artículos sucesivos por Max Horkheimer y Herbert Mar-

cuse. Más expresivamente todavía, Horkheimer y Theodor Adorno escribieron juntos el trabajo embrionario de la Escuela, *Dialéctica de la Ilustración,* obra que exponía la problemática que sirvió de base a las actividades de la escuela. Por último, Walter Benjamin estaba estrechamente ligado al instituto, aunque nunca se unió a él formalmente. Publicó varios artículos en la *Zeitschrf* y eligió a Adorno, junto con Gershom Scholem, como albacea literario.

Más importante que los vínculos institucionales o los manifestados en la coautoría de sus obras fue el constante y abierto intercambio de ideas. La crítica cultural de Horkheimer aparece firmemente en la obra de Marcuse; el análisis de la estructura del arte en la sociedad de masas desarrollado por Benjamin fue contestado por Adorno; el freudismo de Marcuse se reflejó más tarde en Adorno y Horkheimer. Los casos son numerosos y se expondrán posteriormente en este libro. Lo que aquí importa es que la escuela compartió el deseo de desarrollar una investigación conjunta, comprometida en proyectos comunes y, consecuentemente, intercambió interpretaciones e ideas hasta el punto que considerar a uno de sus integrantes aisladamente ocasionaría más perjuicio a la integridad de este trabajo que un tratamiento de conjunto.

Evidentemente, cada uno de ellos desempeñó diversas funciones; también, en algunos puntos discreparon, aunque por lo general eran más bien desacuerdos de grado o de énfasis que relativos a nociones sustantivas. Las discrepancias deben considerarse inevitables. Pero en un estudio sobre la Escuela de Frankfurt, lo que resulta de primera importancia no son los desacuerdos sino las coincidencias. Estos investigadores eran artífices comprometidos en un proyecto enorme, y bien acabado; ellos y su obra deben recibir un tratamiento de conjunto porque las partes deben su más grande significado al todo.

Una cuestión más decisiva que la de la unidad del grupo, podría ser la de decidir a quiénes incluir y a quiénes excluir. Las principales figuras consideradas son Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse. Se exceptúa a Karl Mannheim, Karl Wittfogel y Erich Fromm. Podría argumentarse a favor de la exclusión de alguno de los del primer grupo (como Benjamin), o a favor de la inclusión de algunos del segundo (en particular Fromm). Sin embargo, tengo razones en apoyo de mi selección.

Una exégesis de la tesis de la teoría política (en cuanto opuesta

a otra que es primordialmente historia de las ideas, como la de Martin Jay) exige algunos límites. Un tratamiento esmerado de la producción de todos los miembros asociados a la escuela en diversas épocas resultaría tan voluminoso que imposibilitaría una consideración sistemática. Deben incluirse unos y excluirse otros para no hacer violencia a toda su obra.

El problema consistió en escoger aquellos teóricos que estuvieron vinculados con la filosofía política de la escuela durante un más largo período. Wittfogel y Mannheim, por tanto, no están incluídos por dos motivos. En primer lugar, ambos se ocuparon de las cuestiones políticas, a veces desde una perspectiva sumamente abstracta, mas ni el propósito ni el método fueron filosóficos. La metodología fue casi exclusivamente sociológica y la finalidad, descriptiva. Como tantos otros, cada uno de ellos se consagró, ciertamente, al debate general de la teoría crítica; recibieron la influencia de los fundadores de dicha teoría y, a su vez, influyeron en ellos; pero a la larga se situaron en los límites de la formulación de la crítica general de la sociedad actual. Ninguno se comprometió fundamentalmente con la búsqueda de una solución histórica para aquella sociedad. En segundo lugar, las relaciones de Wittfogel y Mannheim con el instituto fueron más breves que las de los hombres elegidos para esta investigación intensiva. Wittfogel rompió expresamente còn la escuela (finalmente llegó a ser testigo de Joseph McCarthy); Mannheim también la abandonó aunque de un modo menos dramático. Como otros que aquí no consideramos, resultaron tangenciales a la tarea fundamental de la escuela.

Fromm estuvo entre los que, a la larga, se alejaron de la escuela y, por lo tanto, queda fuera del grupo. Las causas de su ruptura fueron complejas. La circunstancia inmediata fue la discrepancia en relación a la teoría de Freud sobre el patriarcado, que Fromm incluyó en la dicotomía patriarcado/matriarcado [4]. Al fin, la escuela agrupó a Fromm con los revisionistas neofreudianos [5]. La verdadera razón de la ruptura, no obstante, la describe mejor Jay: «Tan sólo a partir de sus escritos, parece evidente que la sensibilidad de Fromm era menos irónica que L. de los demás miembros del círculo interno, su aproximación a la vida menos coloreada por los matices estéticos

[4] Jay, *La imaginación dialéctica,* p. 101.
[5] Véase Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 238-43.

que compartían tanto Horkheimer como Adorno»[6]. Más simplemente, la obra de Fromm era demasiado plúmbea y poco penetrante para ser efectivamente apreciada o incluída en la tarea de la escuela. El tratamiento que Fromm hacía de Marx era excesivamente cómodo, y el de Freud, falto de imaginación para ser útil a la obra de síntesis del freudomarxismo, que debía ir más allá de la exhortación popular, para lograr la corrección erudita.

Quienes han sido incluídos en este ensayo mantuvieron relaciones mutuas a lo largo de sus vidas y un interés dominante en la formulación de una filosofia política (hasta donde les era posible en aquella época). Horkheimer fue el segundo director del instituto de Frankfurt. Como tal, definió sus objetivos y elaboró un manifiesto: *Teoría tradicional y teoría crítica.* La relación íntima entre Adorno y Horkheimer se pone de manifesto en la coautoría de *Dialéctica de la Ilustración.* Marcuse estuvo unido a ellos durante toda su vida. Más aún, su síntesis de Marx y Freud, junto a sus popularizadas críticas de la sociedad actual (que encontraron puntos de apoyo en otros frankfurtianos) exige que se lo incluya.

La inclusión más cuestionable es la de Benjamin. Como he advertido, nunca tuvo relaciones formales con el instituto ni abrazó expresamente la teoría crítica. Lo incluí porque algunos aspectos de su pensamiento hicieron profundo impacto en los planteamientos *y* desarrollos de la Escuela de Frankfurt y, en particular, en los de Adorno. El marxismo de Benjamin y su eficaz crítica cultural influyeron en la sensibilidad estética del grupo. El giro hacia la crítica de la cultura como actividad fundamental, al tiempo que mantenía una declarada postura marxista influyó intensamente en el foco cultural de Adorno y Horkheimer. Benjamin fue decisivo para la exaltación de la importancia del ámbito cultural en la teoría crítica. Más aún, su *Tesis sobre la filosofía de la historia* confirió a la escuela la dimensión metafisica que completó su pensamiento. Además, su consumado talento requiere que se discuta sobre él. Su amistad con Adorno y la proximidad a Marcuse y Horkheimer refuerzan la decisión. Sin embargo, lo que hace imperativa su consideración, a pesar de la distancia expresa que mantiene con la escuela, es el modo como ésta incorpora con agudeza lo específico y distintivo de sus enseñanzas. Para la Escuela de Frankfurt, la sensibilidad metafísica de Benja-

f' Jay, *l,a imaginación dialéctica,* p. 101.

min fue punto de apoyo para su interpretación de los problemas y posibilidades de este mundo.

En verdad, la sensibilidad de Benjamin proporciona el fundamento para el análisis de la Escuela de Frankfurt. Benjamin concluyó *su Tesis sobre la filosofía de la historia* con lo siguiente:

> Sabemos que a los judíos se les prohibía investigar sobre el futuro. Sin embargo, la *Torah y* sus oraciones los adoctrinaban en la remembranza. Esto despojó al futuro de su magia, y al futuro sucumbieron todos aquellos que recurrieron a los profetas para su educación. Ello no supuso para los judíos que el futuro se convirtiera en un tiempo vacío u homogéneo. Cada segundo de tiempo era una estrecha puerta a través de la cual el Mesías podía entrar [7].

Marx, de algún modo, había sido un profeta. Para aquellos que lo estudiaban, la historia se había convertido en algo mágico. Cuando la historia se volvió contra el hombre, en un tiempo cuyo símbolo descollante era Auschwitz, Marx seguía apareciendo mágico y su magia histórica, negra. Sus discípulos llegaron a sentirse impotentes contra Auschwitz, porque la historia era su *totem* y Auschwitz era irremediablemente histórico. Sólo en la vuelta hacia atrás, en la nostalgia de lo efectivamente perdido, en la reverencia por el sufrimiento del pasado oportunamente aniquilado, podía excluirse lo mágico. Con el resurgimiento de la autonomía humana, pudo hallarse la fórmula (mágica sólo en la forma, fríamente racional en el ritual) para invocar al Mesías que podría venir, aún sin la ayuda humana, en cualquier fragmento del tiempo.

Tal fue la sensibilidad que informó el proyecto de la Escuela de Frankfurt. Marx había llegado a convertirse en un *totem.* Había imbuído a la historia de una magia inhumana. Esta certeza inhumana de lo salvífico confirió al marxismo una autoconfianza aterradora que desembocó en una catástrofe brutal. Todos miraban hacia el futuro, ignorando los muertos y los agonizantes. La Escuela de Frankfurt resucitó la nostalgia. Añoraba la delicada sensibilidad estética del tiempo pasado. Su finalidad fue crear un tiempo paradójico en el que pudiera florecer la sensibilidad y aun fuera tolerada. De este modo buscó el medio de forzar la venida del Mesías.

Abordamos el pensamiento de la Escuela de Frankfurt porque

[7] Benjamin, *Illuminations, p. 264.*

quienes se unieron a ella restablecieron el atisbo de la promesa y el poder mesiánicos. Porque anhelaron lo mesiánico desde las más amargas raíces de la desesperación histórica. Más allá de los eclecticismos, más allá de la crítica a una época inhumana, la Escuela de Frankfurt debe examinarse como respuesta de los hombres a lo inhumano y como búsqueda de lo divino en ambos.

PARTE PRIMERA

LAS RAÍCES FILOSÓFICAS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

I. FUENTES DE LA ESCUELA DE FRANKFURT: INTRODUCCIÓN

ES UNA CONVENCIÓN intelectual afirmar que la Escuela de Frankfurt es marxista. La interpretación no es del todo incorrecta, pero sí superficial hasta el punto de resultar equívoca. Las verdaderas raíces de la Escuela de Frankfurt se encontrarán en el conjunto del pensamiento antiburgués que surge durante el siglo XIX. En la medida que Carlos Marx es antiburgués, es decir, enemigo del ultraconservadurismo, la escuela es marxista. Mas, como veremos, la Escuela de Frankfurt rompe con Marx finalmente en lo tocante a cuestiones centrales del sistema de pensamiento de éste último.

El corazón del hombre perteneciente a la izquierda debía comprometerse con la idea de que los hombres son iguales por naturaleza. En este sentido, la escuela se situaba a la izquierda —pero solamente hasta donde la igualdad en cuestión era natural—. La escuela se rebelaba contra la igualdad de la modernidad que resultaba de la nivelación entre los hombres para la consecución de una igualdad convencional, confundida por la izquierda con la igualdad natural y verdadera. La Escuela de Frankfurt rechazó la cultura de masas y, con ella, la masa misma. Pensaba que el igualitarismo contemporáneo de las masas era fragmentario por naturaleza. La idea de igualdad natural poseía una vertiente radical y esotérica: era la idea de una igualdad que se conforma a la naturaleza, que verifica no sólo los requisitos formales de igualdad, sino que cumple con la exigencia concreta de que los iguales deben ajustarse a su naturaleza, es decir, ser tan dignos como es justo que lo sean.

La noción de una igualdad de perfección no es, por cierto, extraña a Marx, pero en la historia del pensamiento de los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, no era aquél el aspecto del marxismo que imperaba. Tanto la Segunda como la Tercera Internacional, fueron ejercicios de reaccionarismo. La prudencia pedestre de los hombres como Kautsky y Bebel, y el compromiso militante con los problemas urgentes por parte de un Lenin o un Trotsky, los condujeron a denigrar la cultura y a sentir indiferencia por lo que, por naturaleza, era superior. Así, el igualitarismo de la izquierda

vino a significar igualdad formal, nivelación de los hombres, antes que esfuerzo por hacer a todos ellos dignos por naturaleza.

La base del proyecto frankfurtiano fue la preocupación por el derrumbamiento de lo más valioso de la vida humana. El marxismo, particularmente como se manifestaba bajo Blum y Stalin, no era adecuado para abordar aquella preocupación. El marxismo no pudo entender que su obsesión por la privación de bienes materiales representaba tan exactamente la fetichización de los bienes de consumo como lo hacía la preocupación burguesa por el *status.* En verdad, la abolición de la escasez crasa en Occidente creó la ilusión de que la relativa igualdad de los hombres en la posesión de los bienes constituía la realización de la condición naturalmente conveniente para los hombres.

La crítica frankfurtiana a la cultura burguesa tuvo que inspirarse en otras figuras además de en la de Marx. La crítica de la cultura de masas, hasta la obra de Georg Luckács y la Escuela de Frankfurt, no provino de la izquierda. Esta era indiferente ante la alta cultura o, de hecho, hostil. La noción común de igualdad dejaba poco espacio a la teoría de la perfección cultural universal. Se estimó que suscitar este tema evidenciaba una alevosa indiferencia por las necesidades apremiantes de las masas, o aun una censura implícita a la opinión popular. Fue la derecha, la derecha entendida como negación de la igualdad, quien criticó a las masas. Hombres como Nietzsche, Heidegger y Spengler fueron los grandes críticos. Al mismo tiempo, pusieron reparos a lo que consideraban el fundamento de la masa: la suposición de igualdad entre los hombres.

En consecuencia, para comprender a la Escuela de Frankfurt se debe admitir que sus raíces estaban tanto en la derecha como en la izquierda. La contribución de la escuela a la historia del pensamiento consistió en apropiarse de la crítica a las masas, en beneficio de la izquierda. El camino no estaba libre de dificultades. La acusación de elitismo, antítesis de la imagen que la izquierda tiene de sí misma, fue lanzada por lo general contra Marcuse y Adorno. Pero como la igualdad se muestra a sí misma en nuestra época como un fenómeno inseparable de la masa, la crítica a la cultura de masas no pudo evitar el elitismo. De este modo, la escuela se enfrentó constantemente al problema de cómo reconciliar el concepto de cultura superior con el de la igualdad entre los hombres.

La tensión aparece siempre en la superficie de su pensamiento.

Bajo la superficie había otras y diversas ambivalencias. Como heredera de la Revolución Francesa y de la Ilustración moderna, la izquierda se comprometía a defender la eficacia de la razón. Fue la derecha quien dudó de su bondad; pensadores como Freud pusieron de manifiesto los oscuros y aun misteriosos orígenes de la razón. Otros, incluídos Heidegger y Nietzsche, hicieron ver el carácter problemático de la razón al mostrar cómo desplegaba poderes destructivos tanto como salvíficos. La derecha se interesó tanto por el problema de la razón y la endeblez que producía en el ser humano, como por sus orígenes no exentos de mácula. La Escuela de Frankfurt no fue sencillamente de izquierda porque también desconfiaba de la eficacia de la razón cuando cavilaba sobre su método de funcionamiento y sobre aquellos a los que había llegado a servir.

La desconfianza en la razón conduce a la desconfianza en el lugar de trabajo de la razón: la historia. La idea de progreso es el resultado real de la fe en la razón. Sea por necesidad dialéctica o por una profunda esperanza, la izquierda debe afirmar la idea de que el desarrollo de la razón es superior a la obscuridad del mito. La derecha, que duda tanto de la eficacia de la razón como de las virtualidades de su desarrollo, desconfía también del progreso. El problema de la historia, traído al primer plano por la Ilustración, atañe a las posibilidades inherentes al hombre. Negar el progreso significa negar la perfección potencial de los hombres en general. Cuando la Escuela de Frankfurt, junto a hombres de la derecha como Nietzsche, Freud y Spengler, desata la controversia concerniente al progreso y a las capacidades esenciales del hombre, rompe con la izquierda. En fin, según lo expresó Peter Gay, la escuela creció en un terreno en el cual «el irracionalismo filosófico de Bergson y el soterrado irracionalismo poético de Dostoievski apelaron a los espíritus sensibles desde la extrema izquierda hasta la extrema derecha, quienes no podían ya soportar el modelo de la modernidad y se sentían asqueados por la cultura guillermina»[1]. Su propio proyecto se configuró en función de la tendencia de la cultura de Weimar a impulsar de continuo a todos aquellos que se enfrentaban a la cultura burguesa.

Aunque afirmaré en la presente obra la necesidad de entender a la Escuela de Frankfurt como parte integrante, hasta cierto punto, del campo marxista, considerarla sin más como tal resulta lastimo-

[1]. *Gay, Weimar Culture, p.7*

samente insuficiente y aun engañoso. Los fránkfurtianos no compartieron la idea de Marx de que la racionalización perpetua de la condición humana es legítima e inevitable. Además, creyeron que la igualdad entre los hombres debía llegar a través de la realización de su naturaleza. No estaban seguros de que tal naturaleza fuera realizable —concepto pesimista, incompatible con la realidad socialista de igualdad de condición.

En suma, es mucho más provechoso y provocativo considerar a los miembros de la Escuela de Frankfurt como hombres de la derecha que como hombres de la izquierda. Como veremos, su alejamiento de la izquierda fue tan radical que a la larga sólo pueden ser entendidos mediante metáforas derivadas del judaísmo, movimiento al que Carlos Marx consideró como el enemigo mortal del progreso y de la igualdad.

II. MARX

SI BIEN la denominación de marxista puede resultar inadecuada para comprender a la Escuela de Frankfurt, fue una de las que ella misma adoptó en sus comienzos. Carl Grünberg aclaró, en la disertación inaugural pronunciada con ocasión de la fundación del Instituto de Investigación Social en 1923, que éste podía considerarse parte del proyecto marxista [2]. Y aunque tal marxismo sería antidogmático, podía, no obstante, definir el sentido del compromiso general del instituto.

Al mismo tiempo, el nombre elegido dejaba entrever cierta ambivalencia. Un «instituto de investigación social» es una denominación más bien neutral para un proyecto ideológico, en particular cuando éste niega expresamente la posibilidad de la neutralidad valorativa. La elección de semejante nombre da a conocer en gran medida cuál fue el fondo intelectual del instituto.

En primer lugar, la elección fue prudente. Se había sugerido que el nombre debería ser «instituto para el marxismo», pero se lo dejó de lado por ser demasiado provocativo De modo menos que caritativo, Peter Gay comparó las biografías de los miembros de la escuela, escritas en la década de los treinta para el consumo norteamericano, con los personajes brechtianos que decían al auditorio sólo lo que éste quería oír y era capaz de asimilar [4]. Semejante circunspección caracterizó no sólo el interludio norteamericano de la escuela, sino que tipificó sus propuestas aún durante el período de Weimar.

Obviamente, la admisión abierta del marxismo hubiese sido imprudente tanto en una Alemania que acababa de recobrarse del trauma de la revuelta y la contrarrevolución, como en una Norteamérica donde los frankfurtianos eran tan sólo huéspedes tolerados. Por supuesto que, en la escala de cinismo desplegada por los pensadores

[1] Grünberg fue el primer director del instituto.
[2] Grünberg, *Festrede,* pp. 10-12.
[3] Jay, *Dialectical Imagination,* p. 8.
[4] Gay, *Weimar Culture,* p. 8.

del siglo xx, esta manifestación singular habría sido escasamente advertida.

Sin embargo, la prudencia no constituye una respuesta suficiente a la cuestión de la denominación. A medida que la Alemania de Weimar se acercaba a su fin, el instituto podría haber abandonado su actitud de neutralidad sin demasiado riesgo. En Weimar se ensalzaba, no se condenaba, lo novedoso y desaforado. Pero en lugar de devenir progresivamente más radical, la Escuela de Frankfurt mantuvo su nombre y su retórica moderados, rechazando el empleo de la terminología marxista. Aún en la década de los treinta, cuando muchos de sus miembros residían en Francia y el Frente Popular posibilitaba un marxismo manifiesto, la retórica del instituto se mantuvo diferenciada y neutral. Georg Lichtheim señaló:

> Ningún lector de la *Zeitschrift für Sozialforschung* pudo dudar por un momento de la inspiración marxista de los ensayos críticos sobre filosofía contemporánea y sociología aportados por el director del instituto (Horkheimer). Pero, y ello constituye la peculiar fascinación de la revista en la década de los treinta, el marxismo no era el de Moscú. En verdad, Marx era mencionado raramente; Lenin, jamás

El porqué sucedió esto no es una cuestión de interés arqueológico; más bien puede dar a conocer la esencia de la postura intelectual de la Escuela de Frankfurt.

Con posterioridad a la Revolución rusa y a la domesticación de los socialdemócratas alemanes, el marxismo presentaba dos opciones políticas, ambas desagradables para la escuela. Por una parte, la òrtodoxia marxista-leninista, que rápidamente cayó en manos de Stalin. Por otra, la socialdemocracia triunfante, burocrática y reaccionaria. Ser marxista de modo cabal significaba, a los ojos del mundo, estar objetivamente alineado con Moscú. Valerse de Marx mientras se efectuaban revisiones en su pensamiento implicaba aparecer como aliado a la tradición de Berstein y Kautsky. Las otras alternativas no existían ya o aún no habían nacido. Entonces fue prudente políticamente que la escuela evitase un marxismo patente. El motivo no fue apaciguar a la burguesía sino trabajar para la salvación del marxismo, verlo renacer en la acción política humana. Este pro-

[5] Lichtheim, *From Marx to Hegel,* p. 129.

pósito exigía que el instituto se mantuviese alejado del marxismo, al menos de momento.

Con todo, el distanciamiento respecto del marxismo se prolongó hasta la década de los sesenta, cuando se habían desarrollado nuevas formas de marxismo (en verdad, cuando el mismo marxismo de la Escuela de Frankfurt se había convertido en una nueva ortodoxia). El porqué la escuela (Marcuse es una excepción muy moderada) no retornó a un marxismo claramente explícito, requiere una explicación en un plano más profundo que el de la prudencia personal o la estrategia política.

Lejos de ser accidentales, la omisión del nombre de Marx en la denominación dei instituto, la falta de adhesión al estilo y los cánones marxistas. pueden interpretarse como un mensaje cargado de significación. La escuela deseaba dejar claro que su proyecto era algo más que la simple reafirmación, o aún revisión, de la problemática marxista. Era, en cambio, un paso hacia una nueva problemática, en la tradición de Marx v en su espíritu, mas no en la letra.

El nombre oficial, que anunciaba una institución encaminada a las ciencias sociales, podía estar ciertamente dentro de la tradición marxista. Ya en el prefacio a los *Manuscritos de 1844,* Marx había expuesto su propósito de adentrarse en el ámbito de la investigación social empírica (concebido como opuesto al dominio supuestamente especulativo de la filosofía). 'La dificultad estuvo en que la investigación social marxista se amarró inextricablemente al dogma. Al mismo tiempo, el campo de las ciencias sociales que Marx había intentado reclamar para sí, era reivindicado por los herederos de Comte y Durkheim en Francia, y por los de Weber en Alemania (con una mezcla estraña y a veces indiscriminada de ambas en el mundo angloparlante). La ciencia social asumió la postura de la exención valorativa y, así, siguió el imperativo de verse a sí misma desligada, desenraizada de los temas sociales excepto como observadora.

La Escuela de Frankfurt, por consiguiente, tuvo una doble finalidad: rescatar la investigación social marxista de manos de los marxistas vulgares y liberar a la ciencia social de los weberianos. El nombre *Institut für Sozialforschung* situó convenientemente a los frankfurtianos respecto a su doble propósito. Pudieron proclamarse marxistas porque cumplían con los imperativos, de Marx y pudieron presumir de científicos sociales comprometidos con la investigación social. Su trabajo les otorgaría credenciales marxistas, al tiempo que los we-

berianos no podrían acusarlos de ser meros polemistas, sobre la sola base del nombre del instituto.

La denominación patentizaba que la preocupación esencial era la investigación social, y el marxismo, un aditamento. Personalmente, pudieron ser marxistas comprometidos, pero sú empeño profesional era la investigación social. Esta postura les otorgó la libertad teórica propia del eclecticismo. Como científicos podían reivindicar el derecho de escoger su bagaje intelectual donde quiera que fuese necesario, derecho denegado a los marxistas rígidos.

No obstante, detrás de esto había algo más básico en relación a su tarea. El nombre de la institución era el reconocimiento de que no bastaba ya con ser simplemente marxista. Por entonces comenzaba a ser un tópico señalar que el marxismo no es un puro sistema, sino un método dinámico y en despliegue para examinar la realidad (afirmación útil, además, a los intentos marxistas de justificar el insondable registro predictivo de Marx). En la década de los veinte, a pesar de las declaraciones de Lenin sobre la cuestión, dicha postura no había llegado a ser ortodoxa; era necesario formularla y la Escuela de Frankfurt lo hizo. Retrospectivamente, Horkheimer diría: «La doctrina de Marx y Engels, todavía indispensable para comprender la dinámica social, no puede ya explicar el desarrollo interno y las relaciones exteriores de las naciones» [6]. La cuestión èstaba en valerse de Marx para interpretar el mundo, aun cuando esta interpretación cuestionase a Marx mismo.

Se habían producido demasiados acontecimientos (y continuarían produciéndose); se habían cuestionado demasiados conceptos decisivos, en niveles profundamente inquietantes, como para que la escuela se permitiera seguir afirmando sin más el marxismo. La reflexión y la historia habían puesto en tela de juicio la razón, el progreso, la industrialización y hasta la posibilidad de comprender humanamente lo humano. Aun aquellos que mantenían su compromiso con el proyecto marxista tuvieron que evitar el convertirse en sus prisioneros.

Además, el marxismo había perdido la condición de observador, que antes Marx había podido reclamar en virtud de su ineficacia personal. El marxismo había penetrado muy profundamente en el mundo, haciendo de sí mismo un acontecimiento y, por tanto, un objeto

[6] Horkheimer, *Critical Theory, p. 6.*

de estudio. Como parte de lo real, se constituyó necesariamente en objeto de la crítica incesante de su antípoda, la razón. El método dialéctico exige la crítica dialéctica. Cuando el marxismo se oficializó, se requirió un marxismo no-oficial; éste, por la lógica de las circunstancias, debía sacar fuerzas de Marx y de sus adversarios. Las críticas de los enemigos del marxismo debieron ser incorporadas a su estructura para fortalecerlo y apaciguar al mismo tiempo a la oposición. Fue justamente el propósito y la perspectiva marxistas lo que empujó a la escuela a aproximarse a sus adversarios.

Cuando menos, se omitió el nombre de Marx de la denominación, en parte porque los miembros de la Escuela de Frankfurt habían llegado a sospechar de la verdad y de la virtualidad de la teoría de Marx. Es fácil impugnar la verdad del marxismo en varios planos. Sin embargo, la Escuela de Frankfurt no cuestionó a Marx en sus aspectos más obviamente vulnerables, como las predicciones erróneas; más bien puso en tela de juicio la esencia de su doctrina. Los frankfurtianos habían leído a Nietzsche y por ello sabían que mantener la adhesión a la razón ya no resultaba fácil. Habían leído a Heidegger, de modo que se vieron obligados a cuestionar la identidad simple que Marx había establecido entre lo óntico y lo ontológico. Por Freud conocían la diferencia entre liberación política y liberación psíquica. Por otra parte, habían observado a Lenin, sospechado de Stalin y aborrecido el carácter reaccionario de la socialdemocracia. Finalmente, excluyeron el nombre de Marx de la denominación del instituto, no porque temieran por su propia seguridad, ni con el fin de establecer finas distinciones políticas, ni siquiera por necesidad metodológica; prescindieron del nombre de Marx por la simple razón de que ya no eran marxistas en el sentido ordinario. Es ésta la perspectiva desde la que se debe examinar el proyecto de la Escuela de Frankfurt.

Todo lo dicho no significa que no hubiera un profundo acuerdo con algunas áreas del marxismo. Sea cual fuere la formulación exacta de la postura de la escuela, es claro que una temática esencialmente marxista conformó su interpretación de la relación entre la libertad humana y la acción autónoma. Y son marxistas los polos entre los cuales están comprendidas las posibilidades causales de la praxis humana: en un polo está el hombre individual; en el otro, las fuerzas materiales de producción. Además, la Escuela de Frankfurt se pronunciaba a favor de la primacía de lo material sobre la

voluntad individual en la determinación de la acción. Marcuse lo explicita, aun cuando rehúsa comprometerse con la conclusividad exhaustiva y perpetua de dicha afirmación: «Los contenidos filosóficos revelan que la teoría debe extraerse de la estructura económica. Aquellos se refieren a condiciones que, si se olvidan, amenazan a la teoría en su conjunto. En la convicción de sus fundadores, la teoría crítica de la sociedad está esencialmente ligada al materialismo»[7]. Se trata de una afirmación limitada, mas no despreciable. En ella reconoce Marcuse la íntima relación de la filosofía con la estructura económica. Pero enseguida se aclara que dicha relación resulta no de la potencia conformadora de las condiciones materiales, sino de la necesidad de que la filosofía esté comprometida con aquellas condiciones. Los factores materiales no son el único determinante de la conciencia, pero nunca son irrelevantes. En otras palabras, si la filosofía va a representar una voluntad autónoma y significativa en sus efectos, entonces debe interesarse por cuestiones de significación económica. La desviación de la formulación marxista vulgar es crucial porque hace ver simultáneamente la fuente originaria del pensamiento de la Escuela de Frankfurt y la exigencia de ponerla de manifiesto con agudeza

Horkheimer hace una afirmación semejante:

> En estos términos, el concepto de la dependencia de lo cultural respecto de lo económico ha variado. Con la destrucción del individuo clásicamente típico, en cierto modo el concepto se ha vuelto más materialista, en el sentido vulgar del término, que antes. La explicación de los fenómenos sociales se ha tornado más simple aunque también más compleja. Más simple, porque los factores económicos determinan más directa y conscientemente a los hombres, y porque la solidez y relativa capacidad de resistencia de las esferas culturales están desapareciendo. Más compleja, porque el dinamismo económico que se ha puesto en marcha y en relación al cual la mayoría de los individuos se han visto reducidos a meros instrumentos, aporta rápidamente nuevas perspectivas y prodigios. Aun los sectores progresivos de la sociedad se sienten desalentados y aprisionados por el sentimiento común de desamparo [8].

En este punto, la polaridad entre las condiciones materiales y la

[7] Marcuse, «Philosophy and Critical Theory», en *Negations,* p. 135.
[8] Horkheimer, «Traditional and Critical Theory», en *Critical Theory,* p. 237.

filosofía se reemplaza por otra entre aquellas condiciones y la cultura o los individuos. La polaridad esencial entre los hechos y el albedrío se mantiene, pero tiene lugar una singular torsión en la formulación clásica marxista. Antes que admitir que el determinismo económico sea la esencia de la verdad histórica, se concibe el determinismo radical como un producto del capitalismo tardío. Como tal, no se trata de la comprensión de la naturaleza de la historia humana, sino más bien de la postura de una época corrompida. Por ende, el determinismo histórico se presenta temporalmente verdadero pero humanamente falso y maligno.

Marx, que intentó resolver el conflicto de la historia a través del comunismo entendido como el resultado necesariamente estatuido por el hombre radicalmente determinado, es visto, en cambio, como intérprete de un conflicto que no se había desarrollado plenamente hasta el capitalismo tardío, conflicto que, fuera de sus prodigios y perspectivas, podría no tener solución. La determinación del hombre, la objetividad humana, encuentran solución en la constitución de su opuesto, el sujeto indeterminado. El enigma de la historia es el modo en que la determinación radical podría producir la libertad. Conflicto que quizá no engendre la solución dialéctica y que sólo pueda resolverse por medio de la ruptura catastrófica de lo histórico mismo o de alguno de sus momentos. Como Benjamin lo expresa: «El conformismo, que ha sido parte integrante de la socialdemocracia desde sus albores, se vincula no sólo a sus tácticas políticas sino también a sus criterios económicos. Es una de las razones de su posterior fracaso. Nada ha corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la idea de estar avanzando con la corriente» [9]. Avanzando con la historia, el hombre se acercaba a la esclavitud y a la ausencia de naturalidad más que a la solución del conflicto histórico. La Escuela de Frankfurt no confiaba en que fuera de la objetividad adviniera la subjetividad.

De este modo, la influencia de Marx sobre la escuela en este tema es débil. Los frankfurtianos eran ciertamente más marxistas en el modo en que expresaban sus inquietudes. Las formulaciones propiamente dichas de las relaciones, la estructura de las ecuaciones históricas que constituyen su interés principal, los conducen por caminos desconocidos y penetrantes a los que Marx pudo haberse acer-

[9] Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations, p. 258.*

cado sin que fueran centrales en su pensamiento. La escuela era marxista en el modo de encarar el problema de la relación entre materialismo y libertad. Dicha preocupaciôn condicionó gran parte de su pensamiento pero sólo hasta el punto de constituir una problemática abierta.

Una perspectiva semejante se revela en la sociología general. En el presente siglo, iniciar una investigación sobre la sociedad mediante un análisis de clase que funda la existencia de las clases en sus relaciones con los medios de producción, significa para los investigadores tener una deuda de reconocimiento con algunos principios del pensamiento de Marx, porque pocos tienen noticia de otros teóricos ponderados de las clases. Así, los puntos de partida de la Escuela de Frankfurt muestran su vinculación con el marxismo. Sin embargo, su marxismo tiene otras raíces más profundas, pues no sólo interpretaron la realidad a través del prisma de la teoría de las clases, sino que estaban comprometidos con la clase opimida y, en particular, con las propiedades potencialmente progresivas y liberadoras del proletariado. Y, lo que es más importante, estaban empeñados en promover la lucha de clases. Es en el contexto de esta lucha donde Horkheimer se propone situar a la Escuela de Frankfurt:

> Sin embargo, si se concibe que el teórico y su propósito específico forman una unidad dinámica con la clase oprimida, de modo que su exposición de las contradicciones sociales no sea solamente expresión de la situación histórica concreta sino una fuerza en el interior de dicha situación para servir de estímulo al cambio, entonces emerge la genuina función del teórico [10]

Y, según explica antes de ese pasaje: la clase oprimida con la que debe constituirse esa unidad es el proletariado. [11]

No obstante, la escuela estaba comprometida con los fines del proletariado, con sus necesidades objetivas, y no con el proletariado tal y como era:

> Debe añadirse que ni siquiera la situación del proletariado en esta sociedad es garantía de conocimiento adecuado. El proletariado, en verdad, puede tener experiencia de la insensatez presente en el modo de perpetuar e incrementar la miseria e injusticia de su propia vida.

10 Horkheimer, «Traditional and Critical Theory», en *Critical Theory,* p. 215.
11 *Ibid.,* p. 213.

> Con todo, se impide que dicha experiencia devenga una fuerza social... Aun para el proletariado, la realidad parece superficialmente bastante diferente de lo que efectivamente es. 12

Cuando la capacidad del proletariado para cumplir su objetivo histórico resulta controvertida [13], la noción de proletariado llega a ser extrañamente metafísica. Lo que centra el interés de la Escuela de Frankfurt no es el proletariado mismo, ni las posibilidades que le son inherentes, ni los rasgos que pueden aún no estar presentes en su práctica efectiva pero que podrían existir como un potencial no realizado e incluso irrealizable; en verdad, es posible que el proletariado no actúe aún como su propio agente. Siendo así, el compromiso de la Escuela de Frankfurt con los perfiles de la concepción marxista de clase y, por cierto, con algunas de sus nociones específicas, experimenta un giro peculiar. La escuela separa el principio teórico del proletariado del proletariado existente.

La oposición de la escuela al capitalismo y su compromiso con el socialismo derivan en gran medida de Marx. La oposición al capitalismo aparece en numerosas ocasiones expresada en el más áspero de los tonos. Así, Marcuse afirma:

> En la sociedad opulenta, el capitalismo hace valer sus derechos. Los dos móviles de su dinámica penetran en todas las dimensiones de la vida pública y privada. El material disponible y los recursos intelectuales han superado tanto en crecimiento a las instituciones establecidas, que sólo el incremento sistemático del derroche, la destrucción y la administración mantiene al sistema en funcionamiento [14]

El compromiso con el socialismo puede ilustrarse con igual facilidad en otros muchos trabajos 15

Se trata, sin embargo, de un socialismo no ortodoxo, que se alza en oposición a los dos tipos de marxismo oficial. Menosprecia el talante reaccionario de los socialdemócratas, a quienes, por empeñar-

[12] *Ibid.,* pp. 213-214.

[13] Marcuse, *Negations,* p. 19; Horkheimer, «Critical Theory», p. 6.

[14] Marcuse, *Essay on Liberation,* p. 7. Ataques semejantes pueden encontrarse prácticamente en todos los trabajos de los miembros de la Escuela de Frankfurt.

[15] Véase Marcuse, «A Biological Foundation for Socialism», *ibid.,* pp. 7-22; Benjamin, «Theses on Philosophy of History», en *illuminations,* pp. 262-264; Horkheimer, *Eclipse of Reason,* pp. 160-161.

se en la reforma política y en logros sociales moderados, acusa, en efecto, de adoptar la postura y los intereses de la burguesía[16]. Por cierto, la crítica a la socialdemocracia reproduce sencillamente la clásica crítica leninista del reformismo. Resulta de mayor interés ver cómo la crítica se extiende al otro tipo de marxismo oficial, el soviético. La Escuela de Frankfurt sostenía que los soviets imitaban la cultura afirmativa y centrada en la mercancía, cultura propia de los estados capitalistas[17]. Por supuesto que la escuela no hace sino desarrollar la crítica general iniciada por los antiestalinistas en la época de la industrialización rápida y del realismo socialista. Pero lo que radicaliza las críticas al socialismo ortodoxo es el interés de los frankfurtianos por la vida interior, anímica, más que por la existencia social. Lo que ciertamente no está en abierta oposición a Marx. Mas la Escuela de Frankfurt, al aceptar la idea de socialismo, va más allá de la transformación anímica como *resultado* del cambio social y la concibe como *esencia* del cambio 18.

La preocupación por el estilo de vida (particularmente en los últimos trabajos de Marcuse) no resulta de una mera afectación fatua. Es un intento serio de penetrar en el ámbito de la sensibilidad. Sensibilidad y sensitividad, decisivos para Marx desde el punto de vista histórico y humano, pero situados de ordinario en la periferia de su interés teórico y de su actividad práctica, pasan a ser el centro del proyecto frankfurtiano. Lejos de hacer violencia a Marx, puede decirse que dicho trastocamiento simplemente explicita cuestiones implícitas a su pensamiento y como tal sirve de complemento a sus propias palabras. Además, el giro introducido expresa la importancia del desprecio que siente la escuela por la falta de sensibilidad burguesa, desprecio que procede tanto de la estética de Flaubert o de Matthew Arnold como de Marx. Para la Escuela de Frankfurt, el capitalismo era rebatido en mucho mayor grado por la enorome superficialidad de la vida burguesa que por la opresiva pobreza de sus

[16] Ello puede verse en la undécima y duodécima de las «Theses on the Philosophy of History» de Benjamin, *Illuminations,* pp. 258-260 y en *Essay on Liberation* de Marcuse, p. 10.

[17] Marcuse, *Soviet Marxism,* p. 66.

[18] Véase Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 118-156. También, la oscura exposición de Benjamin acerca de la cuestión en «Theologisch-politisches Fragment», en *Zur Kritik der Gewalt,* pp. 95-96. Véase Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 231-236, respecto de la necesidad de transformación sensible.

víctimas proletarias. Era la pobreza del espíritu, y no la del cuerpo, la que percibieron los frankfurtianos.

De cualquier modo, en cuestiones decisivas la Escuela de Frankfurt toma de Marx sus orientaciones esenciales. Concibe al hombre como configurado por el impacto de las condiciones sociales en las que vive. Contempla la sociedad a través del prisma del análisis de clase y mantiene un compromiso general con el proletariado.

En cuanto se ha dicho y hecho todo esto, los miembros de la Escuela de Frankfurt son socialistas.

No se trata de puntos triviales. La concepción metafísica general de la Escuela de Frankfurt, su perspectiva acerca de la estructura y funcionamiento de la sociedad y la solución al problema de la sociedad provienen de su acercamiento a Marx. Pero ninguno de sus miembros es marxista en el sentido convencional del término. Hay muchas maneras muy ingeniosas según las cuales transfiguran las doctrinas de Marx en aquellos puntos. Más aún, disienten con Marx en desmasiadas cuestiones cruciales y lo cuestionan seriamente en otros aspectos.

Ya se ha tratado la diferencia más elemental, aunque la más elemental puede ser también la más profunda. Es el problema de la situación del proletariado. Para Marx, el proletariado no era una clase entre otras. Era la clase que ofrecía la solución auténtica a la condición y el enigma humanos. Además, contenía en sí mismo la solución. Es decir, no exigía intervención externa sino que, abandonado a su propia voluntad y sufrimientos, transformaría la sociedad y se transformaría a sí mismo de tal manera que manifestaría y complementaría la solución de la historia. El proletariado era la respuesta, respuesta que se manifestaría por sí misma. Cuestionar el estado del proletariado, en consecuencia, significaba atacar el núcleo del marxismo.

Esto fue justamente lo que hizo la Escuela de Frankfurt, por elección y por necesidad. La necesidad fue impuesta por la realidad cruel. Más que radicalizarse progresivamente por existir bajo el capitalismo, el proletariado llegó a ser progresivamente, en un proceso bien conocido antes de la Escuela de Frankfurt, cada vez más complaciente y aun reaccionario. Horkheimer advierte este acontecimiento y afirma:

> Desde los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la idea

> de la miseria creciente de los trabajadores, en la que Marx vio la causa de la emergencia de la rebelión como paso transitorio hacia el reino de la libertad, había llegado a ser durante largos períodos abstracta e ilusoria y, cuando menos, tan anacrónica como las ideologías despreciadas por la juventud. Las condiciones de vida de los obreros y empleados en la época del Manifiesto Comunista eran el resultado de la opresión abierta. Hoy, por el contrario, son causa de la organización de los sindicatos y de discusión entre los grupos políticos y económicos dominantes. El empuje revolucionario del proletariado hace tiempo que se transformó en una acción realista dentro del marco de la sociedad. En la mente de los hombres, al menos, el proletariado se integró en la sociedad [19].

Por ello, más que servir de negación al capitalismo, el proletariado se ha convertido en su bastión.

La Escuela de Frankfurt descartó al proletariado como sujeto revolucionario también por elección. Ser defensor y portavoz del proletariado en una época en que el proletariado es profundamente conservador sitúa a los socialistas en una de las dos posturas siguientes. o el socialista es impotente, un acróbata vacío sobre un escenario contemplado sólo por los otros aspirantes, o llega a ser tan conservador como un proletario. Si se mantiene el compromiso con la transformación de la existencia humana, se abandona al proletariado por elección. Resucitando la distinción entre felicidad objetiva y subjetiva, la Escuela de Frankfurt despreció los sentimientos subjetivos de satisfacción de los que disfrutaba el proletariado y criticó su miseria objetiva. De modo que tanto la observación como la teoría llevaron a los miembros de la Escuela de Frankfurt a cuestionar la eficacia del proletariado como agente de transformación, a la vez que mantenía la convicción en la desiderabilidad del socialismo 20.

La complaciencia aburrida de la vida proletaria, su aburguesamiento, negaban al proletariado como sujeto revolucionario. La Escuela de Frankfurt, al haber perdido sus bases históricas, conservó sólo su residuo, el sentimiento antiburgués. Fue para convalidar dicho sentimiento que la escuela recordó que la distinción entre los es-

[19] Horkheimer, *Critical 7heory,* p. vi.

[20] Adorno comenta la incapacidad y renuncia del marxismo oficial al percibir el cambio de posición del proletariado en *Minima Moralia,* p. 113. Comparense los pronunciamientos revolucionarios marxistas del proletariado con el dictado del Kaiser Guillermo: «No toleraré los llantos de Jeremías». Véase Marcuse, *One-Dimensional Man,* p. 31

Lados de la mente subjetivos y objetivos eran una condición histórica fundamental. Gracias a dicha distinción, que Marx elaboró para explicar que no podría mantenerse durante mucho tiempo en la práctica histórica, apareció, para la Escuela de Frankfurt, el sustituto del progresivo empobrecimiento del proletariado de Marx: la conciencia falsa. Así, el sentimiento antiburgués de la Escuela de Frankfurt pudo transferirse al proletariado mientras que el espíritu proletario quedaba libre de la condenación eterna. En consecuencia, la oposición al capitalismo quedó desvinculada de la teleología abierta de Marx.

El carácter problemático del proletariado planteó una cuestión grave: si el capitalismo seguía siendo objetivamente destructivo y si aquellos que sufrían sus embites eran subjetivamente incapaces de advertir este hecho, ¿había solución para la última forma del capitalismo o se mantendría indefinidamente? La Escuela de Frankfurt cuestionó el rigor mismo de las contribuciones historicistas de Marx a la economía política. Como dice Marcuse:

> Sin duda, Marx sostuvo que la organización y la dirección del aparato productivo por los «productores inmediatos» introduciría un cambio cualitativo en la continuidad técnica: es decir, la producción propiciaría la satisfacción de las necesidades individuales libremente desarrolladas. No obstante, en la medida en que el aparato técnico establecido abarca la existencia pública y privada en todas las esferas de la sociedad —es decir, se convierte en el medio de control y cohesión en un universo político que incorpora a las clases trabajadoras—, en esa medida incluirá el cambio cualitativo un cambio en la estructura tecnológica misma. Semejante cambio presupone que las clases trabajadoras están enajenadas de este universo en su misma existencia, que su conciencia es la de la imposibilidad total de seguir existiendo en dicho universo... Por ello, la negación es previa al cambio mismo y la idea de que las fuerzas históricas liberadoras se desarrollan dentro de la sociedad establecida es un aspecto fundamental de la teoría marxista. Ahora bien, es precisamente esta nueva conciencia, este «espacio interior», el ámbito de la práctica histórica trascendente, el que está siendo anulado por una sociedad en la que tanto los sujetos como los objetos constituyen instrumentos en una totalidad... Su promesa suprema es una vida cada vez más confortable para un número cada vez mayor de gentes que, en sentido estricto, no pueden imaginar un universo cualitativamente diferente [21].

21 Marcuse, *ibid.*, p. 23.

En consecuencia, las razones subrepticias del conservadurismo creciente del proletariado arrojan dudas sobre la posibilidad de que la sociedad capitalista pueda ser superada alguna vez. A la historia se le ha planteado un problema para el que, en la práctica, podría no haber solución. Por tanto, Marcuse afrontó la crisis del artículo de fe central de Marx: aquél según el cual el hombre no se plantea problemas para los que no hay soluciones.

La ruptura con Marx en la cuestión del futuro del capitalismo y de la situación del proletariado es de peso, aunque un punto más en la ruptura con Marx en el nivel más elemental, el de las proyecciones empíricas hacia el futuro, el de la inevitabilidad de la historia. La cuestión obvia es si el propio Marx consideró la historia inevitable. Algunos de sus discípulos (más señaladamente, aquellos marxistas perplejos por el fracaso de las predicciones evidentes de su maestro) han argumentado en los últimos años que Marx consideró que el surgimiento del comunismo era un «juego existencial» [22] o que lo juzgó inevitable en función de algunos caminos necesarios y propios de un número limitado de países europeos occidentales [23]. Se trata de un argumento que no se debe desarrollar con ligereza.

Sin embargo, lo esencial para nuestro debate es que la Escuela de Frankfurt consideró a Marx como ,,n determinista histórico. Marcuse lo expone con mayor claridad y agudeza:

> El concepto que vincula definitivamente la dialéctica de Marx con la historia de la sociedad clasista es el concepto de *necesidad*. Las leyes dialécticas son las leyes necesarias; las formas distintas de la sociedad clasista perecen por sus contradicciones internas. Las leyes del capitalismo trabajan con «necesidad férrea a favor de resultados inevitables» [24]

Puede haber excepciones en ciertos aspectos contingentes, pero según Marcuse, Marx consideró que el camino general de la historia estaba determinado por los deseos y necesidades objetivas del hombre. Por ello, al criticar la noción de necesidad histórica, la Escuela de Frankfui t advirtió que rompía con Marx.

[22] Lichtheim expone este argumento con mayor claridad en *From Marx to Hegel,* pp. 67-69.

[23] Avinari desarrolla este argumento y otros vinculados con él en *Social and Political Thought of Karl Marx,* pp. 151-162.

[24] Mareuse, *Reason and Revolution,* p. 317.

Y lo hicieron críticamente. Benjamin comienza su enigmática *Thesis on the History of Philosophy* con el siguiente aforismo:

> Se cuenta la historia de un autómata construído de tal manera que podía jugar, con éxito, una partida de ajedrez, respondiendo a cada movimiento de su contrincante con otro movimiento. Un muñeco con atavío turco y un narguile en la boca estaba sentado ante el tablero, situado sobre una gran mesa. Un sistema de espejos creaba la ilusión de que la mesa era transparente desde todas las perspectivas. En realidad, un pequeño jorobado, experto jugador de ajedrez, se escondía en su interior y guiaba las manos del muñeco por medio de cuerdas. Podemos imaginar la contrapartida filosófica del invento. El muñeco llamado «materialismo histórico» siempre tiene que vencer. Puede ser fácilmente el compañero de cualquiera que consiga los servicios de la teología, que hoy, como sabemos, está marchita y tiene que mantenerse oculta .

Hay mucho de interesante en las *Thesis* y es el prefacio de algo que lo es en mayor medida. Pero como prefacio, demuestra que la formulación efectiva de cualesquiera de las *Thesis on the Philosophy of History* exige el examen atento del dogma al uso para revelar sus ilusiones. El concepto de historia de Marx (o, al menos, el del marxismo) —una máquina atractiva que saldrá victoriosa forzosamente y sin tacha, como todas las máquinas, en la partida de ajedrez dialéctica de la historia— evidencia ser sólo una ilusión conjurada por espejos. La máquina asombrosa y aparentemente infalible esconde un hombre cínico en su interior. La máquina gana siempre. Después de todo, como sabemos muy bien, una máquina maravillosa pronto se convierte en un tópico; se espera que funcione sin errores. Esta máquina particular es aún más sorprendente: no es una máquina y, sin embargo, gana sin cejar. La ilusión del milagro se desvanece, sólo para manifestar un milagro más maravilloso: una figura que no puede ser derrotada aunque sea humana. Un humano que es divino. La máquina maravillosa del materialismo histórico, que profetiza y crea, lleva dentro el sedimento marchito de su antagonista principal: la teología. Pero, ¿cómo gana? Al final, el materialismo histórico, como la teología, siempre debe negarse a jugar. Se autoproclama como un acto de fe, como necesidad lógica; y lo es, si se empieza por axiomas admitidos por fe. Vence declarándose vencedor y *así

[25] Benjamin, «"Thesis on the Philosophy of History», en *Illuminations, p. 253.*

deshace los vínculos de la lógica dialéctica que unían el juego. El pequeño jorobado, mientras emplee la teología, no puede perder.

Debe añadirse que lo dicho no es una condena del materialismo histórico o de la teología. Para Benjamin, hay algo de milagroso en el acto de fe. Lo mágico, lejos de constituir una refutación, es la confirmación de la vida que es mágica en su raíz de muchas formas reales. Pero esto no implica la simple aceptación de la noción de la inevitabilidad de la historia. En cierto plano, el materialismo histórico sigue siendo una profunda ilusión. Se cree verdadero de un modo simplista y empírico. No obstante, su verdad es de tipo misterioso y la idea de que la historia tiene un tipo de necesidad como la de Kautsky, Plejanov, Engels y aun Marx le adjudican es, en el pensamiento de Benjamin, evidentemente alienante[26].

Otros miembros de la Escuela de Frankfurt reiteraron la duda acerca de la inevitabilidad de la concepción histórica de Marx. Las dos obras principales producidas por la Escuela de Frankfurt sobre la situación y el futuro de la sociedad moderna comienzan con imágenes de duda y de temor. El miedo general referente a la época se advierte mejor en los siguientes textos que Adorno escribió en 1951:

> La inexistencia constantemente reforzada de que todos deberían aceptar que todo saldrá bien caracteriza a aquellos que no actúan bajo la sospecha de ser derrotistas y desertores[27]

Y:

> Hasta qué punto el progreso y la regresión están entrelazados puede verse hoy en la idea de las posibilidades técnicas. Los procesos mecánicos de reproducción se han desarrollado independientemente de lo que reproducen y se han vuelto autónomos. Se les considera progresivos y todo lo que no participa de ellos es reaccionario y artero 28.

Significativamente, no se promete en estos pasajes que a la oscuridad seguirá la luz[29].

[26] Véase también Tiedeman, *Studien zur Philosopie Walter Benjamins,* pp. 133-136, donde se sostiene con una justificación limitada que se trata, ante todo, de una crítica a la Segunda Internacional. También, para un análisis mucho más limitado, véase Weber, «VValter Benjamin», en *Unknown Dimension,* p. 253.

[27] Adorno, *Minima Moralia,* p. 1 14.

[28] *Ibid.,* p. 118.

[29] Una curiosa información acerca de que uno de los pocos lugares donde la esperanza llega a ser un motivo dominante es en un artículo sobre Schopenhauer (Horkheimer, «Schopenhauer Today», en *Critique of Instrumental Reason,* p. 71), donde su única esperanza está en la capacidad de hacer frente a la desesperanza.

En el último pasaje transcrito se encuentra algo importante. Hasta ahora, sólo se cuestionaba la posibilidad del progreso. Aquí se pone en duda su propia virtud. No es que la Escuela de Frankfurt considere inconcebible la conquista de la naturaleza: por el contrario, declara que es un hecho realizado[30]. Pero el precio pagado por la organización social que hizo posible esa conquista se convierte en un problema:

> La mecanización y la uniformación no son retrógradas, sino que lo son sus contenidos, tampoco la coordinación universal sino su encubrimiento detrás de libertades, opciones e individualidades espúreas. El alto nivel de vida en el dominio de las grandes empresas es restrictivo en un sentido sociológico concreto: los bienes y servicios que los individuos compran controlan sus necesidades y petrifican sus facultades... El mejor modo de vida es neutralizado por el control de la vida que todo lo penetra 31.

Esta parece ser la crítica corriente de la forma burguesa de conquistar la naturaleza, pero de ella resulta que la forma burguesa en la medida en que está unida a la lógica de la máquina (a la que también el socialismo mismo está vinculado)[32] se mantendrá y llegará a ser cada vez más represiva. La conquista de la naturaleza llega a ser más una ratificación de la represión que el prólogo de la liberación.

La conquista de la naturaleza por medio del trabajo es el triunfo de la razón. La desmitificación de la razón es el lado abstracto del método de trabajo. Cuando la razón actúa sobre la naturaleza sólo puede proceder a través de los rigores del trabajo y la disciplina de la máquina. Así como se llega a triunfar sobre la naturaleza indómita, así también sobre el hombre indócil. La represión del hombre, su desnaturalización, es la contrapartida de la conquista de la naturaleza. No hay una salida evidente. No se puede conquistar la naturaleza más que por medio de la razón. No se puede mantener la conquista sin seguir siendo racional. Pero, para la Escuela de Frankfurt, la existencia racionalizada es la antítesis de la existencia libre. En consecuencia, el problema del capitalismo no consiste en la irra-

30 Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 90.
31 *Ibid.,* pp. 90-91.
32 Marcuse, *Soviet Marxism,* pp. 63-76.

cionalidad ineficaz sino, por el contrario, en su absoluta eficacia racional. Romper con la razón significa pérdida de opulencia; mantener la opulencia significa no ser libre.

En el preciso momento en que la naturaleza es conquistada de modo radical, en primer lugar, en el sentido de estar controlada por el hombre y, en segundo lugar, en el sentido de estar enteramente desmitificada, el agente de la liberación se convierte en opresor. Este, al volverse opresivo, cuestiona la totalidad de la dialéctica, primero planteando el problema de si la razón es un agente eficaz de liberación para el hombre y, segundo, considerando la posibilidad de que el hombre se haya planteado un problema para el que no hay solución. La mediación de la solución se convierte en un problema.

Se trata de la ruptura más profunda con Marx. Según Marx, la razón no podría perder jamás su naturaleza subjetiva y su dimensión crítica. Podría convertirse en su opuesto, pero entonces no podría mantenerse frente a la- racionalidad en una forma opresiva que hasta conservaría cierta racionalidad interna, pero a la larga la irracionalidad universal sería abolida por el agente de la razón, el proletariado. La posibilidad de que lo racional se convirtiera en objeto opresor y, al mismo tiempo, negara la posibilidad de oposición dialéctica era inconcebible. La razón por su naturaleza, es crítica y astuta. Pero la Escuela de Frankfurt dudó precisamente de ello. La razón había llegado a ser afirmativa y parecía haber perdido la astucia. En consecuencia, el progreso, aun siendo posible todavía en el sentido formal de expandir el dominio de la razón, ya no era liberador.

La necesidad dialéctica de liberación fue puesta en duda. Con ello, era insuficiente la acción política que confirmaba lo que ya había acontecido en el ámbito subterráneo de la economía (y, por esto, en la lucha entre la razón y la naturaleza). La acción revolucionaria conservaba su importancia, aunque no de modo tan evidente como en Marx. La revolución debía penetrar más allá de lo político para llegar a ser la revolución de la psiquis y de la sensibilidad. También esto era necesario para Marx, pero en cuanto tal estaba más allá de la voluntad; era parte del proceso dialéctico. Para la Escuela de Frankfurt, la dialéctica era dudosa y por esto la transformación del espíritu humano tenía que ser consciente y voluntaria. La acción revolucionaria era más profunda de lo que Marx pensaba y mucho más libre subjetivamente de lo que creyó posible en el ámbito de la exis-

tencia burguesa. En la medida en que era cada vez más problemática, los peligros y riesgos se multiplicaban ".

En síntesis, la Escuela de Frankfurt se muestra ambivalente respecto a Marx y la tradición del marxismo. En ciertas áreas distintas y solapadas, la escuela cree necesario romper con la postura de Marx o modificarla. Las primeras dudas recaen sobre el proletariado en cuanto sujeto revolucionario y por esto se llega a cuestionar la inevitabilidad de la crisis fatal del capitalismo. En consecuencia, los frankfurtianos desconfiaron del componente teleológico de la concepción histórica de Marx. Por último, la duda acerca de la virtud del progreso y de la racionalización social (y, en consecuencia, de la razón misma) significó la ruptura radical y profunda con Marx.

En el análisis final, por supuesto, la escuela está inseparablemente vinculada con el marxismo corno tradición. Pero juzgar que la escuela es marxista y aún, en ciertas instancias, primariamente marxista significa comprender sólo un aspecto limitado de su compleja génesis. En nuestro siglo, otra reinterpretación sectaria de los textos marxistas se presenta con el aura de la esterilidad. Queda poco por decir. Pero una interpretación de Marx mediada por un conjunto de perspectivas no marxistas o antimarxistas encierra la fascinación de la tensión entre las cosas opuestas y atrayentes. El interés de la Escuela de Frankfurt reside en los orígenes no marxistas de su pensamiento.

[33] Adorno, *Minima Ab ralia,* pp. 115-156; Marcuse, *Essay on Liberation,* pp. 23-48. Cada uno de ellos trata de la primacía (le lo estético y de lo sensible sobre lo político como acto de liberación.

III. HEGEL Y EL HEGELIANISMO

Los ESTUDIOSOS del marxismo que advierten ambivalencias en un marxista se vuelven, como atraídos por una fuerza magnética, hacia Hegel: lo que en el pensamiento de un marxista del siglo xX no puede explicarse por referencia a la doctrina del maestro, inmediatamente se atribuye a Hegel y todos anuncian (o anhelan) el nacimiento de otro marxista hegeliano. Detrás de este proceso, hay de ordinario una interpretación inadecuada de Marx y Hegel. Se tiene una imagen de Marx en la que éste se muestra poco profundo y mecanicista. Cuando un marxista exhibe cualidades distintas de aquellas, los críticos recurren a Hegel, cuya imagen parece profunda y perspicaz [1].

Sin embargo, juzgar que la Escuela de Frankfurt es hegeliana, no es más satisfactorio que considerarla marxista. La escuela se mantuvo, es verdad, en la tradición que se origina en Hegel. Pero, hasta cierto punto, todo el pensamiento alemán puede interpretarse desde esta perspectiva. Todos somos jóvenes hegelianos. Karl Lowith lo sostiene de modo más convincente:

> En 1931, se celebraron tres congresos con ocasión del centenario de la muerte de Hegel: uno, en Moscú; y los otros, en Berlin y en Roma. A pesar de su mutua antipatía, se mantuvieron estrechamente vinculados, como lo estuvieron la derecha y la izquierda hegelianas en el siglo anterior. Como entonces, el mayor grado de cultura se encontraba en los epígonos... Pero la verdadera ruptura de lo que se mantuvo unido por mediación de Hegel, se había producido ya, en direcciones opuestas, por obra de Marx y Kierkegaard. Estos dos críticos de Hegel, dogmáticos y mutuamente antagónicos, estaban fascinados por las ideas hegelianas. Lo que demostró el poder del espíritu capaz de producir semejantes extremos [2].

1 Esta postura es asumida por los miembros de la Escuela de Frankfurt y por muchos de sus intérpretes: Marks, *Meaning of Marcuse,* p. 5; MacIntyre, *Herbert Marcuse,* pp. 34-41; Cohen, «Critical Theory», en *New Left Review* 57 (Sep-Oct. 1969); pp. 42-43; Berstein, «Herbert Marcuse», en *Social Theory and Practice,* 1 (Fall, 1971): pp. 98-99; Lichtheim, *From Marx to Hegel,* pp. 21-23; Gay, *Weimar Germany,* pp. 30-31.

2 Lëwith, *Hegel to Nietzsche,* p. 134.

Hegel había establecido los términos del discurso filosófico; todos los que vinieron después debieron rendirle cuentas. Si esto es así, calificar a alguien de hegeliano dice muy poco en cualquier caso. La finalidad del nombre es individuar. El término «hegeliano» unifica.

Aunque la Escuela de Frankfurt discrepó profundamente con las posturas explícitas y con la sensibilidad hegelianas, es indiscutible que Hegel ejerció hegemonía sobre su pensamiento. Los frankfurtianos estaban obsesionados con los problemas de la historia y de la razón. La crisis de ambas, la posibilidad de racionalización de la historia y el problema de la historicidad de la razón, servían de fundamento a su obra. Un fundamento al que retornaron incesantemente. Pero lo mismo hizo todo el pensamiento posterior a Hegel. Este rasgo de la Escuela de Frankfurt sólo pone de manifiesto que su pensamiento estaba comprometido con su época.

La crítica frankfurtiana de Hegel consta de cuatro momentos que se superponen. El primero es la crítica de la teoría hegeliana de la identidad, en la cual la dialéctica hegeliana es rebatida porque, a la larga, se compone de positividad y unidad antes que de radical negatividad y falta de armonía. Se entiende que Hegel es esencialmente positivista y afirmativo respecto del orden social dominante. El segundo momento es la crítica del uso hegeliano del concepto de razón, en la cual se ponen reparos al tratamiento hegeliano de la razón como instrumentalidadiy como instrumentalidad astuta. A continuación llega, en tercer lugar, un juicio crítico sobre la fe expresa de Hegel en la ineludibilidad dialéctica de la historia, cuestionando la idea del fin de la historia. Finalmente, y hasta cierto punto independientemente de los otros tres puntos, la Escuela de Frankfurt critica la interpretación hegeliana de la solución histórica y sus verdaderas prescripciones sociales y políticas. Esta crítica, elaborada primariamente sobre fundamentos marxistas, cuestiona la validez del fin histórico previsto en la *Filosofía del Derecho.*

Para Hegel, el mundo se divide en sujeto y objeto, en el concepto y lo concebido. La relación entre estos dos elementos es esencialmente histórica; se desarrolla en el tiempo [3]. Sujeto y objeto surgen radicalmente enajenados uno de otro. Acaban por devenir idénticos; la cosa deviene la substancia del pensamiento, el pensamiento

[3] Hegel, *Philosophy of History,* pp. 9-10.

transfigura la cosa en su idea. El fin del proceso es, en consecuencia, la identidad. El procedimiento por el cual se logra esta identidad es la negatividad, el continuo juicio crítico mutuo y la transformación del sujeto y del objeto. El problema reside, sin embargo, en la oposición potencialmente irreconciliable entre cl proceso de negación y la culminación en la identidad. La negación es crítica por naturaleza, la identidad es afirmativa. La primera condena la existencia, la segunda, la afirma [4].

Para la Escuela de Frankfurt, Hegel había comprendido correctamente que el proceso de la historia y la razón era la negación. Al hacerlo, consagró el papel del juicio crítico que preserva al hombre de la afirmación de lo inhumado. Pero al admitir lo negativo sólo como un paso intermedio, concediéndole solamente legitimidad parcial, Hegel, argumentaban los frankfurtianos, cometió una injusticia con su propia intuición, de modo tal que negô la significación revolucionaria de su concepción Hegel, sostenían, introdujo el concepto de negatividad y de no identidad para avanzar hacia la reconciliación —es decir, para abolir la negatividad tan rápidamente como fuera posible. Así, después de llegar a la solución del verdadero problema —que es, hasta cierto punto, no la positividad particular negada sino la categoría de positividad misma—, Hegel abandonó rápidamente la solución a favor de la reafirmación del problema.

Todo ello conduce a la Escuela de Frankfurt a romper con Hegel. En palabras de Adorno:

> Lo que es negado, es negado hasta que ha acontecido. Es ésta la ruptura decisiva con Hegel. Valerse de la identidad como paliativo de la contradicción, de la expresión de lo insolublemente no-idéntico, es ignorar lo que la contradicción significa. Es un regreso al pensar genuinamente causalista. La tesis de que la negación de la negación es algo positivo sólo puede ser sostenida por quien presupone la positividad —como la capacidad total de conceptualizar— desde el comienzo. Aquél cosecha el beneficio de la primacía de lo lógico sobre lo metalógico, de la ilusión idealista de la filosofía abstracta, de la justificación como tal. La negación de la negación sería una nueva identidad, una nueva ilusión, la proyección de lo lógico inferencial —y, en fin, del principio de subjetividad— sobre lo absoluto [6].

[4] Hegel, *Phenomenology, pp. 96-99.*
[5] Adorno, *Negative Dialectics, p. 120;* Horkheimer, *Hegel und das Problem der Metaphysik,* p. 86.
[6] Adorno, *Negative Dialectics, p.* 160.

De este modo, Hegel, que postula la negatividad, no le deja las riendas sueltas: impide qué la negación sea auténtica. Admite la negatividad para librarse de ella. La negatividad no se opone verdaderamente a lo real, sino que quiere afirmar la esencia de la realidad. Adorno rompe aquí con Hegel por dos motivos. Primero, rechaza la limitación lógica conferida a la negatividad, en la medida en que es forzada a la identidad findamental con la positividad. Segundo, rompe con la finalidad afirmativa de la identidad. La identidad procura eliminar las posibilidades dialécticas de la negación y, al proceder así, niega la amenaza social que representa. Marcuse expone aquello a lo que conduce lo anterior:

> Es precisamente la absorción de todas las personalidades individuales y la restricción obrada por la voluntad en el estado de auto-identidad, lo que constituye la «universalidad» en la que desemboca la teoría hegeliana de la libertad [7].

La teoría de la identidad dentro del contexto social viene a parar en aquello a lo que Marcuse aludió posteriormente: la «unidimensionalidad». Esta admite sólo una existencia unilateral, la unidimensionalidad afirma lo que ya es. El peligro reside en que, al tiempo que así procede, produce la ilusión de la libertad a través de la afirmación formal de la negatividad. Admite subjetivamente una existencia formal, aunque nunca sustancial, y, por ende, el dominio de la existencia afirmativa.

La crítica de la noción hegeliana de identidad hizo dudar de la estructura formal de la noción hegeliana de la razón, porque el concepto hegeliano de identidad constituye la esencia de su concepto de razón [8]. La identidad es inaceptable por dos razones. Es inaceptable porque en su momento final ya no sería trascendentalmente crítica, al dejar de estar en oposición al mundo. En este caso, la razón se convertiría en un instrumento del *status quo* mientras que una vez fue su antagonista. En segundo lugar, la identidad es inaceptable porque la noción hegeliana de identidad lógica presupone que la razón tiene astucia. Esto último lo consideró la Escuela de Frankfurt históricamente problemático.

[7] Marcuse, «A Study on Authority», *Studies in Critical Philosophy,* p. 102.

[8] Stace, *The Philosophy of Hegel,* pp. 135-37, sobre la identidad como núcleo de la ontología de Hegel. Véase también Rose, *Hegel,* p. 42, donde da a entender la posición central de la identidad; véase también pp. 114-21.

Para Hegel, la oposición entre la subjetividad (la libertad de la razón) y la objetividad (la no libertad del mundo concreto) debía ser resuelta. Al fin, el Estado encarnaría la realidad y la racionalidad [9]. En tales circunstancias, la razón abandonaría la forma de la pura subjetividád para ocupar su rango legítimo como esencia del Estado. Al mismo tiempo, el Estado abandonaría su fundamental objetividad, al permitir que la razón lo regulase. Con lo cual, la razón devendría el principio del Estado [10]. Regularía el Estado y, al mismo tiempo, lo serviría deviniendo su instrumento.

Según Hegel, esta noción de la razón como objetividad se encarna en Alemania; para ser más exactos, en la administración civil prusiana [11]. En otras palabras, la razón llegaría a ser patente en las formas administrativas del Estado racional y objetivo. Tanto es así que Hegel pudo escribir:

> La seguridad del Estado y de sus súbditos, contra el abuso de poder de los ministros y funcionarios, descansa directamente en la autoridad otorgada a las asociaciones y corporaciones, porque en sí misma es una barrera contra la intrusión del capricho subjetivo en el poder confiado al funcionario 12.

Así, el funcionario llega a ser la esencia del Estado (y la clase dominante de la sociedad civil) [13]. La burocracia, cuya primera virtud consiste en objetivar la razón en formas concretamente útiles, se convierte en el modo dominante de organización social. En verdad, la burocracia es la única forma concebible de gobierno para Hegel. De este modo, la razón llega a .ser un instrumento para el fin de la historia [14] y la historia deja de ser el desenvolvimiento autónomo de la razón.

Este concepto resulta inaceptable para la Escuela de Frankfurt sobre bases puramente marxistas. Marx objetó que esta idea hegeliana encierra una reconciliación ilusoria; y sostuvo que la burocracia representa una concreción formal de la razón, que no tiene en cuenta una liberación más general y completa [15]. Como tal, la bu-

[9] Hegel, *Philosophy of Right,* p. 10.
[10] Uniendo, de este modo, libertad y necesidad en una única estructura.
11 Hegel, *Philosophy of History,* pp. 46-47; *Philosophy of Right,* pp. 152-53, 188-93.
[12] Hegel, *Philosophy of Right,* p. 192.
[13] *Ibid.,* p. 193.
[14] En este tema me orienté por Kojève, *On reading Hegel,* pp. 97-99.
[15] Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right,* pp. 46-48.

rocracia es doblemente opresiva. En primer lugar, es auténticamente opresiva en su realidad social. En segundo lugar, es opresiva porque produce la ilusión de objetivar la razón en lugar de realizar efectivamente la objetivación. La Escuela de Frankfurt no se preocupa por ninguna de estas objeciones. Evidentemente, los conceptos burgueses de burocracia y de uso de la razón en la sociedad burguesa no cumplen sus propias expectativas [16].

La crítica de la Escuela de Frankfurt a la razón instrumental y a la burocracia es, sin embargo, más minuciosa y radical de lo que sería la simple recapitulación de la *Crítica a la «Filosofía del Derecho» de Hegel,* de Carlos Marx. Es más radical pues hace concebir la posibilidad de que *toda razón* debe, al fin y al cabo, devenir instrumental [17]. Se despierta la sospecha de que la razón obedece ciertamente a la ley de identidad. Siendo así, la razón jamás pruede evitar convertirse en su opuesto. En consecuencia, tampoco puede eludir el abandono final de su propia subjetividad; inevitablemente se realizará a sí misma y, en el momento de su realización, hará propio todo aquello que regula lo no libre, constriñéndolo dentro de sus límites necesariamente formales. Horkheimer escribe:

> Al haber cesado la autonomía, la razón ha llegado a ser un instrumento. En el aspecto formal de la razón subjetiva, enfatizado por el positivismo, se subraya la falta de referencia al contenido objetivo; en el aspecto instrumental, enfatizado por el pragmatismo, se subraya su sumisión a los contenidos heterónomos. La razón ha llegado a estar enteramente al servicio del proceso social. Su valor operativo, su papel en el dominio de los hombres y de la naturaleza, se constituyen en criterios exclusivos [18].

En otras palabras, la razón se convierte en prisionera de fuerzas que están más allá de su control. El problema no consiste simplemente en que la razón se ha tornado instrumental. La dificultad reside en que la instrumentalización puede ser intrínseca a la razón y al proceso de racionalización histórica [19]. La razón misma puede

1" Marcuse, «Industrialization and Capitalism in Max Weber», en *Negations, p. 208;* Horkheimer, *Eclipse of Reason, p. 22.*

[17] El tema de *Dialectic of Enlightenment* de Adorno y Horkheimer.

[18] Horkheimer, *Eclipse of Reason, p. 21.*

[19] Marcuse, «Industrialization and Capitalism in Max Weber», en *Negations,* Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment, p. 13.*

haberse convertido en su propia enemiga —en un «producto absurdamente racional» [20]. La Escuela de Frankfurt mantiene abierta la posibilidad de que quizá la razón no haya podido evitar este destino. Después de todo, Hegel consideró que devenir instrumento era el fin propio de la razón y del mundo. La Escuela tendía a tomar a Hegel literalmente y juzgó la razón instrumental como una posibilidad espantosa.

A causa de ello, se vuelve necesario dudar de la astucia de la razón. Se puede postular el trabajo histórico verificado por la razón que simultáneamente cumpla con su promesa formal y, concretamente, se convierta en su opuesto: un problema insoluble. La razón puede llegar a gobernar el mundo, pero lo hace mal. La Escuela de Frankfurt admite la posibilidad de que la razón y la historia se hayan unido para plantear un problema para el cual no existe solución, precisamente porque el problema reside en el triunfo de la razón en la historia [21].

No es necesario seguir el análisis de la Escuela de Frankfurt en toda su complejidad para advertir su desacuerdo con Hegel, puesto que su objeción puede expresarse del siguiente modo: la razón no puede realizarse a sí misma. La Escuela de Frankfurt, en tanto se acerca consecuentemente a la opinión de que el problema de la modernidad se encuentra en la realización de la razón y retorna astuta. mente a una final y nietzscheana aceptación de la misma, acoge completa y explícitamente la idea de que la razón no puede autorrealizarse. Esta postura prolonga la grave ruptura con Hegel. Hokheimer escribe:

> La doctrina de Hegel muestra que la positividad que lo distingue de Schopenhauer no puede, en su esencia, sostenerse. El fracaso de un sistema lógicamente riguroso que alcanza su más alta condición en Hegel, significa el fin lógico de los intentos de justificación filosófica del mundo, el fin de la pretensiòn filosófica de emular a la teología positiva [22].

Horkheimer, ante el fracaso de la filosofía sistemática, se encuentra deseoso de adoptar el pesimismo filosófico de Schopenhauer. Se trata de un ataque explícito al elemento central de Hegel: la filosofía

[20] Adorno, *Negative Dialectic,* p. 21.
[21] Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft,* pp. 15-16.
[22] Horkheimer, «Schopenhauer Today», en *Critique of Instrumental Reason,* p. 78.

sistemática como solución abstracta de un mundo no sistemático. Si la filosofía sistemática fracasa, entonces, para Hegel, también fracasa la historia.

Desde Schopenhauer, el giro de Adorno hacia Spengler y hacia un pesimismo más concreto significa un pequeño paso:

> I'Tay una buena razón para plantear otra vez la cuestión de la verdad y la no verdad de la obra de Spengler. Sería concederle demasiado esperar de la historia mundial, que pasó por su lado camino a un orden nuevo, el juicio último sobre el valor de sus ideas. Y hay cuando menos razón para hacerlo, considerando que el curso de la historia mundial justificó sus prognosis inmediatas hasta un punto que éstas nos dejarían atónitos si se recordasen. Olvidado, Schopenhauer se venga, amenazando con tener razón [23].

Un simple hegeliano no puede escribir sobre la posibilidad de que Spengler estuviera en lo cierto. Evidentemente, para la Escuela de Frankfurt la historia había fracasado profundamente. La historia había perdido su astucia. Y la astucia que conservó, la dirigió hacia una opresión brutal.

En consecuencia, el concepto de identidad resultaba inadecuado. Además, desembocó en un concepto opresivo de razón, una opresión que podría haber sido inherente a la estructura de la razón misma. En cualquier caso, era patente aún para la Escuela de Frankfurt que la historia estaba desorientada, cualquiera que fuese la causa.

El problema de los frankfurtianos era si existía un camino más allá del *cul-de-sac* histórico del siglo XX. Para alguien como Hegel, la existencia de *un cul-de-sac,* particularmente de uno que carecía de salida, era literalmente impensable. Quienes podían albergar semejantes pensamientos no eran hegelianos. Cuando se añade a este pensamiento no hegeliano el hecho obvio del socialismo de la Escuela de Frankfurt y su rechazo de las intenciones sociales explícitas de Hegel, es ineludible una simple conclusión: en contra de la opinión en boga, los frankfurtianos no son hegelianos, excepto en el sentido en que todos los somos.

Todavía podría argumentarse que, si bien no son hegelianos, po-

[23] Adorno, «Spengler after the Decline», en *Prisms,* pp. 53-54.
[24] Brazill, *Young Hegelians, p. 11.*

dría considerárselos jóvenes hegelianos. Cada uno de los jóvenes hegelianos optó por controvertir a su maestro de igual modo que, al mismo tiempo, intentaron ampliar y profundizar su proyecto básico. Se apropiaron de su legado en vez de poner un nuevo fundamento[24]. Sin embargo, la Escuela de Frankfurt rompió con Hegel en campos no trabajados por él. Este rasgo los distingue más radicalmente de los jóvenes hegelianos, quienes desarrollaron sus opiniones estrictamente sobre la base de las antinomias implícitas en Hegel. Esto se ejemplifica a través de un tema que preocupó tenazmente a los jóvenes hegelianos y a la Escuela de Frankfurt, que lo radicalizó: el tema de la muerte de Dios 25.

Este fue un tema del que cada uno de los miembros de la Escuela de Frankfurt tuvo conocimiento y por el cual se angustiaron. Todos se enfrentaron a este problema como si se tratara del momento crítico de la existencia contemporánea. Todos se esforzaron por afrontar las implicaciones sociales y psicológicas de la abolición de la divinidad [26]. Cuál era la posibilidad de salvación en una época en la que la metafísica se reducía al positivismo o a la filosofía heideggeriana? Cada uno, a su vez, buscó lo mesiánico; cada uno de ellos temía no poder encontrarlo en la forma exigida: la actividad humana. Buscaron con urgencia la posibilidad de lo verdadero y humano en un tiempo en el que la verdad se reducía a lo sensual y lo humano, a lo meramente humano. De este modo, de acuerdo con la precisión hecha por Brazill respecto a la significación crítica de los jóvenes hegelianos, los frankfurtianos pueden considerarse los últimos de los antiguos jóvenes hegelianos o los primeros de los recientes.

Sin embargo, resulta insuficiente darles esta denominación. En primer lugar, su experiencia de la muerte de Dios estaba mediada por Nietzsche, una fuente más rica y más próxima. En segundo lugar, los jóvenes hegelianos dieron la bienvenida al ateísmo con sentimiento de liberación [27]. La historia no consintió a la Escuela de Frankfurt semejante frivolidad. Antes o después de Auschwitz, la escuela hizo frente al ateísmo con el sentimiento creciente de su horror

[25] *Ibid.,* pp. 23-26.

[26] Algunos ejemplos son: Horkheimer, « *Theism and Atheism», Critique of Instrumental Reason,* pp. 35-50; Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 107-12; Benjamin, «Theologisch-politisches Fragment», en *Zur Kritik der Gewalt,* pp. 95-96; y *Dialectic of Enlightenment,* completa.

[27] Brazill, *The Young Hegelians,* p. 24.

implícito. Así, este aspecto de su <joven hegelianismo» debió también abolirse.

Había mayor semejanza entre sus respectivas metodologías: la teoría crítica de la escuela y el criticismo de los jóvenes hegelianos. Para los jóvenes hegelianos, el criticismo era la esencia del movimiento histórico[28]. Pero Hegel había enraizado el acto crítico en la necesidad de la praxis; los jóvenes hegelianos se contentaban, como Marx caricaturizó, con admitir que el criticismo permaneciera en su momento abstracto[29]. En estos términos, Strauss pudo interpretar críticamente la vida de Cristo y sentirse satisfecho.

Aunque se ha acusado a la Escuela de Frankfurt de alentar dicha satisfacción abstracta[30], su propósito particular era bastante diferente. Conscientemente, los frankfurtianos se esforzaron por distanciarse del idealismo unidimensional que Marx imputó a los jóvenes hegelianos, idealismo del que los marxistas ortodoxos se sentían demasiado inclinados a acusarles. La teoría crítica nunca estuvo encaminada a permanecer en el plano teórico. Se la consideró una base desde la que iniciar la actividad práctica, por muy difícil que pudiera ser dicha tarea o por lejana que estuviera.

Con todo, la similitud superficial de las dos metodologías con el concepto central de la crítica, refleja ciertamente la unidad subyacente. Ambas se esforzaron por ejercer una crítica transformadora que, valiéndose de los recursos intelectuales existentes, subvertiría el sistema de pensamiento y la práctica dominantes en una ola revolucionaria. Feuerbach criticó la Cristiandad para abolirla; Stirner criticó la Ilustración para superarla. Adorno criticó a Kierkegaard, mientras Horkheimer escribió sobre Schopenhauer por motivos análogos. Pero, una vez más, debe hacerse una importante distinción. El propósito de los jóvenes hegelianos era abolir los residuos místicos de la Cristiandad y, posteriormente, los de la Ilustración. La Escuela de Frankfurt tenía designios más complejos. Buscaba la auténtica superación en el sentido hegeliano de *Aufhebung,* es decir, superar asumiendo la propia estructura de pensamiento. La Escuela de Frankfurt no sometió simplemente sus objetos de estudio a una crítica arrogante; Adorno sabía que Spengler debía ser interpretado de

[28] *Ibid.*, p. 37.
[29] Marx, *German Ideology,* pp. 3-4.
30 Marks, *Meaning of Marcuse,* pp. 3-4; Therborn, G5ran, «The Frankfurt School», en *New Left Review* 63 (Sept.- Oct.), pp. 85-87.

tal manera que su doctrina formaría parte del edificio que lo superaría, si dicho edificio pudiera construirse alguna vez.

Lo que en definitiva distingue a la Escuela de Frankfurt de los jóvenes hegelianos es su falta de certidumbre y de optimismo. La escuela estimó que el proyecto crítico todo era demasiado difícil y, al fin y al cabo, el enemigo siempre demasiado poderoso y capaz de asumir y superar las críticas. Peligro inconcebible para los jóvenes hegelianos con su optimismo histórico y hermenéutico.

Además, existía una indudable claridad en la organización de los jóvenes hegelianos; organizaron las facciones de su partido a lo largo de la línea trazada por Hegel. Hegel había dicho: «Lo que es racional es real y lo que es real, racional» [31]. Los jóvenes hegelianos dividieron el aforismo unificado y se organizaron en torno a los fragmentos. La derecha hegeliana sostenía que lo real es lo racional; la izquierda hegeliana argüía que lo racional es lo real [32]. Así, la derecha admitió la cuestión relativa al cumplimiento teleológico de la historia: el mundo se ha hecho racionalmente o, cuando menos, todo lo que en él acontece es racional en el sentido de ser históricamente necesario. La izquierda, en cambio, admitió solamente la primacía de la razón. Lo que no se conforma a la razón no es real —es decir, es teóricamente abolido en espera de confirmación histórica en lo que respecta a su inexistencia. Todos los jóvenes hegelianos se unieron a uno u otro campo. Los que no podían ser clasificados tan fácilmente (Kierkegaard, Marx, Schopenhauer) no se pueden tener por jóvenes hegelianos. La Escuela de Frankfurt nunca pudo encajar dentro de los límites de un esquema tan claro.

Hay dos aspectos en la doctrina de la izquierda hegeliana que afirman que lo racional es real. Está la fe en el poder de lo racional de llegar a ser real y está también la certeza de que tal acontecimiento tendrá lugar. La Escuela de Frankfurt encontró problemáticas ambas afirmaciones. El triunfo de la racionalidad sobre la realidad no le pareció una bendición absoluta. Le preocupaba la razón misma. Esta constituyó una especie de mitología que destruyó toda otra mitología sin desempeñar convenientemente el papel humanamente necesario del mito [33]. Al mismo tiempo, antes que estar al servicio de

[31] Hegel, *Philosophy of Right,* p. 10.
[32] LOwith, *From Hegel to Nietzsche,* p. 68.
[33] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 8-13.

la liberación humana, la razón acabó por oprimir a los hombres, convirtiéndolos en instrumentos y negándoles su libertad. Además, según expuse anteriormente, los frankfurtianos ya no aceptaron siquiera que la racionalización limitada del mundo fuera históricamente inevitable. Siendo así, no se puede simplemente considerarlos corno hegelianos de izquierda.

La derecha hegeliana, por otra parte, argumentó en favor del mundo: lo concibieron como si ya fuese racional. De modo sorprendente, la Escuela de Frankfurt tiene mayor afinidad con la postura efectiva de la derecha hegeliana (aunque no ciertamente con el espíritu en el que ésta expresa su pretensión). Hasta cierto punto, la Escuela de Frankfurt admitió que lo real había llegado a ser racional; ello constituyó el problema con el que se enfrentó. Para los frankfurtianos, el mundo racionalizado constituía la más grave amenaza para la existencia auténtica. No estaban interesados en la relación de la razón con el mundo en un momento histórico dado. El problema, más bien, llegó a ser el de la razón misma: si debe lo racional devenir real; si podrá lo actual ser auténticamente racionalizado alguna vez Faltándoles el optimismo histórico que caracterizó a la derecha y a la izquierda del partido hegeliano, no se los puede adscribir a ninguno de los dos bandos.

No eran ni hegelianos ni jóvenes hegelianos porque carecían de la simple esperanza que los jóvenes hegelianos ciertamente tenían y que constituía el núcleo del mismo Hegel. La historia —esperanza de salvación y certeza de humanidad para Hegel y sus seguidores— le había jugado muchas malas partidas a la Escuela de Frankfurt. Más que eso, el meollo dialéctico de la historia —la razón— se había deteriorado y trastornado según los frankfurtianos. En vez de liberar al hombre, se convirtió en instrumento de avasallamiento. La Ilustración no había ahuyentado las tinieblas; hizo descender la obscuridad más acabadamente que nunca. Peor, la obscuridad disfrazada de luz. Los pensamientos de la Escuela de Frankfurt, si no más profundos, eran ciertamente más obscuros que los que Hegel se permitió considerar públicamente. Con relación a los orígenes de la Escuela de Frankfurt, debemos rastrear sus raíces en vetas más obscuras y peligrosas que el marxismo o el hegelianismo.

[34] Sobre «lo real es racional, lo racional es real», véase Horkheimer, *Hegel and das Problem der Metaphysik,* pp. 84-85.

IV. NIETZSCHE

EN ALEMANIA, no se podía ser estudiante de filosofía durante la primera mitad del presente siglo y desconocer a Nietzsche. Y lo más importante, no se podía reflexionar sobre los problemas de la filosofía sin meditar sobre los problemas creados o descubiertos por Nietzsche. Aun el marxismo cavó bajo la influencia de su pensamiento [1]. Ya se había producido el acercamiento al problema fundamental —el problema de la muerte de Dios. Para la Escuela de Frankfurt no era éste un problema de teología formal, como tampoco lo fue para Nietzsche. Se trataba más bien de una crisis de horizontes; Occidente se había extraviado enmedio de linderos inhumanos e inhabitables. La razón, que existe para descubrir horizontes auténticamente verdaderos, solamente tuvo éxito en la supresión de los viejos y falsos horizontes. La razón devino su propio horizonte, las exigencias formales y objetivas de la lógica de la razón suplantaron al horizonte legítimamente provechoso. La instrumentalización de la razón trajo consigo el poder optar por la lógica estéril del positivismo o por la moral sofocante y la metafísica del pasado.

El resultado fue una cultura generalmente mediocre, que proporcionaba una dieta incesante de hechos al hombre-masa y satisfacía sus necesidades por medio de una estructura inexorablemente racional, que llegó a dominar la auténtica creatividad. La creatividad fue sustituida por la industria cultural y el mercado de masas. La Escuela de Frankfurt comprendió que no se podía retroceder. La única posibilidad de escape era crear estructuras teóricas y estéticas dentro de los pequeños fosos y resquicios que subsistían en el ensamblaje general de la cultura contemporánea. La Escuela de Frankfurt buscó una verdad prismática en vez de una sistemática. En este punto se apoyó considerablemente más en Nietzsche que en ningún otro.

Como Nietzsche, los frankfurtianos encontraron cierto gozo en

[1] Lichtheim, *Marx to Hegel,* pp. 47-48; sobre Marcuse y Lukács. Deutscher examina la influencia de Nietzsche sobre Trotsky en *Prophet Armed,* pp. 48-49; también véase Jay, *Dialectical Imagination,* p. 43.

lo que la Ilustración hizo posible —el ataque a las morales estériles y a la metafísica [2]. Según lo expresa Marcuse:

> Nietzsche pone de manifiesto la gigantesca falacia sobre la que la filosofía occidental y la moral se erigieron —a saber, la transformación de los hechos en esencias, de las condiciones históricas en metafísicas

Nietzsche repudió el intento de convertir acontecimientos pasajeros en metafísicos. En este rechazo de la metafísica, Nietzsche simplemente pregonó lo que ya había tenido lugar con el mismísimo proceso de la Ilustración. De modo semejante, la Ilustración creó las bases para el ataque a la moral trascendental y antisensual fundada en una metafísica trascendental. Nietzsche también aclamó dicho ataque y éste fue asimismo celebrado por la Escuela de Frankfurt, que reconoció oficialmente y elogió el papel de Nietzsche en el proyecto [4]. Esta embestida hizo efectiva la posibilidad de una vida sensualmente erótica, que fue el legítimo designio de la escuela.

Con todo, así como la Ilustración posibilitó la sensualidad objetiva, creó condiciones que hicieron imposible su realización. La Ilustración se propone destruir los falsos dioses y sustituirlos por el auténtico dios de la razón. La razón, sin embargo, constituye su propia mitología, como Nietzsche reconoció, y como tal deviene tan ilusoria como el viejo mito '. Peor, mientras la razón destruye los viejos mitos, es sólo una estructura formal desprovista de consignas positivas. Mientras libera al hombre de las ilusiones del pasado, niega a la humanidad valores legítimamente necesarios porque es incapaz de proporcionar nada que esté más allá de la facticidad y de la incertidumbre [6]. En estos términos, la razón de la misma se convierte en mito, prometiendo soluciones que no puede dar, enmascarándose al mismo tiempo como algo enteramente antimitológico. Suprime el mito que, en sentido humano, continúa siendo útil.

[2] Nietzsche, *Use and Abuse of History, pp. 7-11* sobre el saber en cuanto socava las normas; Marcuse, *Eros and Civilization, pp. 109-10;* Adorno, *Minima Moralia, pp. 96-99.*

[3] Marcuse, *Eros and Civilization, p. 109.*

[4] Nietzsche, «On the Despisers of the Body» y «On Enjoying and Suffering Passions», *Zarathustra,* en *The Portable Nietzsche, pp. 146-49;* Horkheimer, «Zum Rational musstreit in der gegenwartigen Philosophie», *Zeitschrift für Sozialforschung, III, p. 44.*

[5] Nietzsche, «Twilight of the Idols», en *The Portable Nietzsche, pp. 479-85.*

[6] Nietzsche, *Use and Abuse of History, pp. 42-46.*

Esta remitologización vacía del mundo por la razón constituye el núcleo de la interpretación frankfurtiana de la crisis de la modernidad:

> A la larga, la Ilustración se deshizo no sólo de los símbolos sino también de sus herederos, los conceptos universales, y no dejó vestigio de la metafísica excepto el temor abstracto de lo colectivo de lo cual surgió.

Y.

> Como el órgano de este tipo de adaptación, como simple construcción de medios, la Ilustración es tan negativa como sus enemigos, los románticos, dijeron 7.

La razón se conviete en mito cuando alega que la metafísica es innecesaria y pretende, en consecuencia, que ha hecho posible su momento supremo. Comienza por negar al hombre los antiguos mitos y entonces se inclina a negarle los conceptos que estaban enclavados en el mito, todo ello mientras crea la ilusión de haber hecho del hombre el soberano del mundo. Lo que efectivamente ha hecho es convertir a la Ilustración en soberana, con una razón instrumentalizada como principio —y el hombre como objeto. La instrumentalización de la razón estaba implícita ya en Platón [8]. Mas cuando la razón finalmente cae en la instrumentalización, se propone un fin opuesto al de Platón:

> El poder de la conciencia se extiende hasta la superstición de la conciencia. Es racionalmente cognoscible allí donde fracasa la racionalidad que huye de sí misma y está desligada, allí donde se convierte en verdadera mitología. La *ratio* retrocede hacia la irracionalidad en cuanto en su curso necesario deja de entender que la desaparición de su sustrato —aunque diluído— es obra suya, el producto de su propia abstracción... La regresión de la conciencia es un producto de la falta de autorreflexión [A].

Además, la razón, en el momento final en el que da cima a su dominio sobre el mundo, debe denegar autonomía a cualquier parte excluída de su realidad. Debe desconocer la voluntad autónoma; y

[7] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 23-42.
[8] *Ibid.,* p. 7.
[9] Adorno, *Negative Dialectic.* pp. 148-49.

la negación de la voluntad autónoma se funda en el ataque a la autoconciencia, puesto que es sólo desde esta base desde donde la voluntad puede obrar efectivamente. La razón, para concluir su conquista, debe convertirse en regresiva, en vista de que debe negar lo único que admitiría la voluntad: la conciencia. Y esto es también lo único que podría salvar a la razón de la regresión. De este modo, la conquista del mundo por la razón tiene como momento final el positivismo, que representa igualmente el triunfo de la facticidad bruta sobre el hombre.

En consecuencia, la razón tiene que negar lo que inicialmente prometió: la humanidad libremente realizada. Este acto final exige un momento de voluntad que la razón no puede permitir. Las semejanzas entre el análisis de la Escuela de Frankfurt y el de Nietzsche son, en este plano, obvias. Si bien ambos aceptan el poder del movimiento inicial de la razón moderna para abolir la moral y la metafísica arcaicas e inhumanas, el movimiento de la razón conduce necesariamente la modernidad hacia la reafirmación de la no libertad humana. Dicha reafirmación es tanto más perniciosa cuanto que niega su naturaleza abiertamente y no deja espacio para su propia refutación. La razón es el único fundamento del juicio crítico. La modernidad es catastrófica para el hombre; crea múltiples posibilidades y, simultáneamente, niega al hombre la posibilidad de realizarlas, denegándole autonomía. La manifestación social de la falta de libertad es lo que tanto Nietzsche como la Escuela de Frankfurt despreciaron: la cultura de masas. La cultura de masas produce la ilusión de autonomía aunque es, en realidad, lo diametralmente opuesto. La cultura de masas es lo no libre y falto de la posibilidad de libertad.

La formulación de lo racional afecta a la estructura de la estética; y con la estética, se transforma la estructura cultural de la sociedad moderna. Este acontecimiento, que tiene origen en una razón que fuerza a todos los hechos a probar su causación socialmente legítima, obliga a la cultura a someterse a las exigencias del mecanismo social [10]. El resultado es un positivismo vulgar que reduce la cultura a mercancía y, al mismo tiempo, la convierte en algo mediocre.

10 Lo que trae a la memoria la discusión de Nietzsche sobre la arbitrariedad de la causalidad en «Twilight of the Idols», en *The Portable Nietzsche,* pp. 494-97; *Gay Science,* pp. 157-59.

Este argumento referente a la situación de la cultura es central en los análisis de todos los miembros de la Escuela de Frankfurt [11]. Es el borde cortante de su crítica de la sociedad moderna. Debe serlo porque, con el derrumbe del argumento según el cual el capitalismo 21'.;hará en el empobrecimiento del proletariado, la crítica del capitalismo (y de lo que la escuela entiende que son variaciones socialistas del tema del capitalismo) depende del argumento cultural —el impacto del capitalismo sobre la estructura de la mente humana. El argumento sobre la situación de la razón, en consecuencia, tiene un resultado eficaz en el momento en que la estructura racional hace mella en el modo de ser cultural de la sociedad. La argumentación contra el positivismo vulgar no resulta tangencial al argumento frankfurtiano sobre la crisis de la modernidad, sino que constituye su núcleo.

Las raíces de dicha crítica han de encontrarse en Nietzsche y en el impacto de su concepción de la cultura propia de la era burguesa sobre el pensamiento europeo del siglo xx. Europa, y aún gran parte de Europa oriental, supieron del ocaso de la cultura por Nietzsche. Se fiaron de Nietzsche cuando éste escribió: «La cultura histórica es, en verdad, una especie de medianía heredada y aquellos que soportan su marca desde la infancia, deben creer, instintivamente, en la vieja edad de la humanidad» [12]. Y cuando Nietzsche escribió sobre la degeneración omnímoda del hombre moderno [13], quiso significar no sólo la degeneración de los hombres sino también de la cultura: «A1 artista de la decadencia: he aquí las palabras decisivas. Aquí comienza mi seriedad. Lejos estoy de juzgarlo cándidamente mientras este decadente corrompe nuestra salud y también nuestra música. ¿Es siquiera Wagner un ser humano? ¿No es más bien una enfermedad? Fastidia todo cuanto toca... No me sorprende que la gente en Alemania se haya engañado respecto a Wagner. Me sorprendería lo contrario» [14]. Así como la Escuela de Frankfurt consideró inevitable la autoaniquilación de la Ilustración a partir de sus mismos orígenes en Platón, así para Nietzsche la decadencia de Occidente es

11 Véase Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 120-67; Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 56-83; Benjamin, «Work of Art in an Age of Mechanical Reproduction», en *Illuminations,* pp. 218-42.

12 Nietzsche, *Use and Abuse of History,* p. 49.

13 Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* p. 118.

14 Nietzsche, *The Case of Wagner,* pp. 164-65.

inevitable desde Sócrates. La manifestación última de este resultado histórico es, para Nietzsche y la Escuela de Frankfurt, una cultura enfermiza que rechaza a los humanos, pero atrae al epígono.

Adorno, aprendiendo de Nietzsche, sugiere una sorprendente solución; sorprendente, al menos, para un marxista:

> El mejor modo de conducta ante todo esto (el ocaso de la arquitectura humana) aún parece incumplido, diferido: llevar una vida privada en la medida en que el orden social y las propias necesidades no tolerarán otra cosa, mas sin atribuirle peso como a algo socialmente sustancial e individualmente apropiado. «Es parte de mi buena suerte no ser propietario de una casa», ya escribió Nietzsche en *Gay science.* Hoy deberíamos añadir: es parte de la moral no sentirse en casa en la propia casa 15.

La solución, si todavía hay algo así como una solución, es que el hombre se recoja en sí mismo; para ser más preciso, que se aparte de la cultura que nos enferma —que es enfermedad. La enfermedad de la cultura constituye el interés crítico de la Escuela de Frankfurt y es lo que diferencia su marxismo de los otros [16]. Para la Escuela de Frankfurt la crisis es, en este plano, una crisis de sensibilidad estética.

Aunque los frankfurtianos saben, otra vez con Nietzsche, que, a pesar de su desdén por la cultura moderna de masas, no hay retorno. La Escuela de Frankfurt contempló el pasado con nostalgia melancólica [17]. Había cosas que valía la pena tener; el pasado gozaba de la sensibilidad y la sensualidad que la modernidad abolió. Sin embargo, Nietzsche y la Escuela de Frankfurt sostuvieron hasta lo último la posibilidad de que no hay nada hacia lo cual avanzar, o peor aún, que de haberlo, sería imposible alcanzarlo.

Desde semejante punto de vista, la Escuela de Frankfurt pudo haberse deslizado fácilmente hacia un romanticismo vacío e imposible. Tres factores lo impidieron. En primer lugar, los frankfurtianos se adherían al marxismo; un paso hacia un romanticismo formal hubiese significado un completo repudio. En segundo lugar, tenían el

15 Adorno, *Minima Moralia,* p. 39.

16 Sobre el distanciamiento de la cultura véase Marcuse, *Essay on Liberation,* pp. 39-45; Horkheimer, «Art and Mass Culture», en *Critical Theory,* p. 289; Benjamin, «Wissenschaft nach der Mode», en *Stratet'e im Literaturkampf,* pp. 70-71.

17 Jameson, *Marxism and Form,* pp. 60-93, usa'esta frase refiriéndose a Benjamin. Es igualmente aplicable a los demás.

ejemplo de Stefan George y su círculo; la desesperanza de su política estetizada y romantizada y sus consecuencias socialmente indeseables eran manifiestas. Aunque estos dos factores no son suficientes para explicar porqué persistieron en alguna esperanza. La verdadera respuesta es el tercer elemento —Nietzsche.

Nietzsche escribió una advertencia contra el conservadurismo romántico que pretendía regresar a la imagen mítica de la edad perdida: «Susurrando a los conservadores: lo que no se supo formalmente, lo que se sabe o podría saberse hoy: el salto atrás, el retorno en cualquier sentido o grado es sencillamente imposible»[18]. Donde su desprecio por el progresismo marxista o por la forzada teoría hegeliana de la identidad no les hubiese cerrado el paso hacia el romanticismo (jugaron perpetuamente con esta posibilidad), este pasaje les hubiera cortado la retirada. Nietzsche, al haber comprendido que las raíces históricas de la crisis están en la cultura, supo también que la crisis había vaciado la historia. En esta ocasión, la historia no podía avanzar. El análisis de la Escuela de Frankfurt coincidía con aquél: los frankfurtianos sabían muy bien que jamás se puede retroceder. Horkheimer escribe:

> Somos los herederos, para bien o para mal, de la Ilustración y de los progresos tecnológicos. Oponerse a ellos mediante un retorno a estadios más primitivos no mitigaría la crisis permanente que ellos produjeron. Por el contrario, semejantes recursos conducen desde formas de dominación históricamente razonables a otras formas del todo bárbaras. El único modo de ayudar a la naturaleza es liberar su aparente contrario, el pensamiento independiente[19].

Horkheimer y la Escuela de Frankfurt advirtieron la necesidad de encontrar la clave del problema de la Ilustración más por medio de Nietzsche que por Marx. El optimismo de Marx ya no se sostenía bajo el escrutinio histórico. La fe en la teleología no ofrecía salida a la situación.

En verdad, ni la doctrina de Nietzsche sobre el superhombre, ni la de la voluntad de poder, ni aquella otra sobre el eterno retorno de lo mismo, constituían la clave del problema (aunque todas ellas se dejan ver, de forma peculiar, en el pensamiento de los frankfur-

[18] Nietzsche, «Twilight of the Idols», en *The Portable Nietzsche, p. 546.*
[19] Horkheimer, *Eclipse of Reason, p. 127.*

tianos). La teoría crítica, que se convertiría en su metodología, se originó estructuralmente en otra doctrina de Nietzsche: «Desconfío de todos los sistematizadores y los eludo. La voluntad.de sistema es una falta de integridad» [20]. Para Nietzsche, los sistemas ofrecían falsa unidad. Producen la ilusión de completad sin tocar la esencia de un mundo ingobernable. Aún más, el deseo de sistema revela un espíritu demasiado pedante para ser capaz de vivir bien, sin mencionar la voluntad de comprender el mundo.

Para la Escuela de Frankfurt, las posibilidades de la historia debían encontrarse fuera de los sistemas. Tanto Nietzsche como la Escuela de Frankfurt entendieron que la Ilustración estaba agotada. Para Nietzsche, las cosas agotadas destacaban por su insignificancia. Para la escuela. sin embargo, la Ilustración (serán sus epígonos?) descollaba por su grandeza. El positivismo había llegado a ocupar el espacio de los sistemas, compartiéndolo sólo con la ontología heideggeriana. El mundo no tenía cabida para los sistemas. Ciertamente, intentar el pensamiento sistemático nos pondría en el campo de la Ilustración. Por razones que proceden de Nietzsche, pero en un sentido más hondo que en él, la Escuela de Frankfurt se aproximó a la solución del problema de la Ilustración apartándose del tipo de sistemas con que contaban los teleologistas. Adorno escribe:

> La filosofía mantiene la estima por los sistemas en la medida en que las cosas que le son heterogéneas le hacen frente en la forma de sistema. El mundo administrado se mueve en esa dirección. Es la objetividad negativa lo que constituye un sistema, no el sujeto positivo. En una fase histórica en que los sistemas —en cuanto se ocupan seriamente de los contenidos— han sido relegados al estado ominoso de poética conceptual y nada de ellos se conserva, excepto un pálido esbozo de su orden equemático, es difícil imaginar vívidamente qué utilizar para atraer a los filósofos al sistema [21].

Por este motivo, Adorno manifiesta que *Negative Dialectics* es un antisistema. La metodología de la Escuela de Frankfurt utilizó prismáticos *(Prisms* es el título de una compilación de ensayos de Adorno) para escapar a la sistematización que había llegado a ser la esencia de la sociedad completamente administrada. Los prismáticos permitieron a la escuela abarcar una sociedad cambiante, de suerte que

20 Nietzsche, «Twilight of the Idols», en *The Portable Nietzsche,* p. 470.
[21] Adorno, *Negative Dialectic,* p. 20.

pudo guiar la guerra de guerrillas hacia los resquicios de un sistema aparentemente sin suturas y colocarse en oposición a la sistematización falsa y represiva de la modernidad. La primera razón y la última son argumentaciones contra los sistemas, que los frankfurtianos aprendieron de Nietzsche.

La Escuela de Frankfurt aprendió muchísimo de Nietzsche. En primer lugar, los frankfurtianos asumieron un modo de entender la crisis de la modernidad a partir de la concepción nietzscheana del derrumbe del mito y sus horizontes. A partir de aquí, compartieron con Nietzsche un cierto gozo por la liberación producida por la caída de la moral y de la metafísica tradicionales. Se movieron, con Nietzsche, hacia la crítica de la estructura de la razón como residuo del proceso de la Ilustración; junto con Nietzsche, se sintieron consternados por la cultura de masas que la susodicha noción de razón había forjado. Y, finalmente, aprendieron con Nietzsche que no hay retorno. Los frankfurtianos tuvieron que mantenerse firmes sin sucumbir a la teleología o al romanticismo. En conclusión, el método que desarrollaron como respuestA a esta problemática, la teoría crítica, se orientó por el argumento de Nietzsche contra el sistema.

A pesar de la clara influencia de Nietzsche sobre la Escuela de Frankfurt, es esencial reconocer que sus propósitos no eran los de Nietzsche. Los frankfurtianos se propusieron la revolución y no la proclamación del superhombre. A la vez que, con frecuencia, elogiaron a Nietzsche y, ocasionalmente, lo defendieron, nunca estuvieron verdaderamente en paz con él., Adorno advierte: «La ideología descansa en espera del espíritu atxtocomplaciente como el de Zaratustra de Nietzsche, del espíritu que poco menos que irresistiblemente deviene un absoluto para sí mismo»[22]. A la larga, la Escuela de Frankfurt no pudo aceptar el individualismo de Nietzsche. A la vez, Adorno y Horkheimer pudieron escribir: ««>Dónde yace vuestra mayor amenaza? fue la pregunta que Nietzsche se propuso a sí mismo y respondió en estos términos: en la compasión. Con esta negativa rescató la firme confianza en el hombre, que es constantemente traicionada por cualquier forma de certeza que sólo busca el consuelo»[23]. La Escuela de Frankfurt orientó su rumbo de acuerdo con Nietzsche, así como procuró continuar siendo marxista. Se sin-

[22] *Ibid.,* p. 30.
[23] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 119.

tió forzada a acercarse a Nietzsche, porque los frankfurtianos eran lo suficientemente sensatos como para comprender que la crisis de la modernidad descansaba al menos tanto en el saber que aquél había hecho accesible como en el de Marx, y que Nietzsche había comprendido el problema mejor que nadie. Además, tenían pocas posibilidades de elegir ser influídos por Nietzsche, ya que eran alemanes cuyo maestro, para bien o para mal, fue el más refinado heredero de Nietzsche: Heidegger.

V. HEIDEGGER

NO SE PODIA estudiar filosofía en Alemania en la época de la Escuela de Frankfurt y eludir la influencia de Martin Heidegger. En verdad, la Escuela de Frankfurt ni pudo ni lo hizo. Marcuse estudió bajo su dirección y Benjamin lo leyó a edad temprana. Adorno erigió una esmerada crítica de su postura. Cada uno debió arreglárselas con él de algún modo [1]. Pero al hacerlo, asumieron sus preocupaciones más de lo que admitirían. Hay quienes afirman que la única influencia de Heidegger sobre la Escuela de Frankfurt se ejerció a través del joven Marcuse [2]. Dicha influencia, sin embargo, fue más profunda y vasta.

Adorno vislumbró que la autenticidad era la categoría fundamental subyacente en la ontología de Heidegger [3]. Oscuro cuando más, el concepto sirvió como medio técnico en el intento heideggeriano de establecer la distinción entre lo óntico y lo ontológico. Sólo mediante la distinción entre estas categorías y la eliminación de lo efímero en lo óntico, podría alcanzarse el ser auténtico. El propósito implícito en esto era condensar una esencia del ser que era simultáneamente sustancia, para abolir en el ser la facticidad bruta y la metafísica trascendente [4].

Hay en esta búsqueda de la autenticidad un sorprendente paralelo con la preocupación de Marx por la abolición de la alienación humana en el mundo. Heidegger mismo reconoció dicho elemento positivo en Marx, y escribió en un famoso pasaje: «Puesto que Marx, al experimentar la alienación, desciende a una importante dimensión de la historia, la interpretación marxista de la historia es superior a todas las demás» [5]. Heidegger elogió a Marx por elevar el

[1] Gay, *Weimar Culture,* pp. 81-82; Piccone y Delfini, «Marcuses Heideggerian Marxism», pp. 42-43; Benjamin, *Briefe,* p. 252; Adorno, *Negative Dialectics y The Jargon of Authenticity,* que fue pensado como epílogo a *Negative Dialectics.*

[2] Jay, en particular, subestimó el impacto de Heidegger; véase pp. 71-74.

[3] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 112.

[4] Heidegger, *Being and Time,* pp. 267-69; véase también *End of Philosophy,* pp. 1-4.

[5] Heidegger, «Letter on Humanism», en *Basic Writings,* p. 219.

concepto de alienación al centro de la historia, en razón de que la inversión de la alienación es la autenticidad. Puede decirse que Marx y Heidegger han derivado sus conceptos de la naturaleza histórica de la ontología de Hegel, aunque cada uno asume una dirección diferente. En un plano más elemental, la autenticidad no alienada de Marx arraiga en la categoría de ser-específico, mientras que la autenticidad de Heidegger se descubrirá en el solitario ser-en-sí

Para nuestros propósitos es importante advertir que la brecha aparente entre las ontologías marxista y heideggeriana se salva con ingenio por el concepto de autenticidad, al menos cuando se lo considera fuera del punto de vista de la práctica [7]. La Escuela de Frankfurt es el nexo que vincula a los dos gigantes. Los frankfurtianos ponderan la penetración heideggeriana en la significación de la categoría, a la par que se distancian tanto de su intención concreta como de su práctica histórica. Sin embargo, el énfasis que ponen en la autenticidad, aun cuando no es incompatible con la doctrina de Marx, procede de Heidegger.

El último Heidegger se apartó del concepto de autenticidad. Quienes, entre sus discípulos, mantuvieron la noción permitieron que degenerara en una especie de autoindulgencia y ofuscación. Semejante degradación del concepto fue desdeñada por la Escuela de Frankfurt. Se podría considerar que su posterior frialdad hacia Eric Fromm tuvo que ver con su autocomplacencia emocional. En verdad, Adorno no tenía muy buena opinión de la vaciedad descubierta en muchos tratamientos de la noción de autenticidad. Por cierto, tituló el volumen asociado a *Dialéctica negativa, Jerga de la autenticidad.*

Advirtamos, no obstante, que la crítica de Adorno no se dirigió contra el concepto de autenticidad sino contra la jerga. Se opuso a la práctica y a la función política para las que la jerga se había establecido. Hasta cierto punto, era inevitable que la noción de autenticidad tal como fue desarrollada por Heidegger no llegara a buen término. La distinción de Heidegger entre lo ontológico y lo óptico significó que la autenticidad, que incumbe a lo ontológico, retrocede-

[6] El Dasein no salva en sí mismo el vacío entre el ser-en-sí y el ser-específico, en cuanto que el Dasein es negación de la categoría universal de hombre (véase *Being and Time,* p. 171) que es decisiva para Marx. De ello se sigue que el Dasein es sólo una introducción a la ontología pero no lo ontológico mismo *(Being and Time,* p. 35).

[7] Con este método, Lucien Goldmann en *Lukács and Heidegger* desarrolla un argumento convincente para hacer compatibles las categorías heideggerianas y marxistas; véase, en particular, pp. 40-45.

ría desde lo óntico y, por tanto, desde la práctica social y política. El fracaso no estaba en el concepto heideggeriano de autenticidad, sino en aquello que la Escuela de Frankfurt consideró incapacidad fundamental de Heidegger para suprimir la distinción entre cosas y esencias. Ello significó que la autenticidad se mantendría separada de la realidad social. Se mantendría la jerga. El caso era rescatar la autenticidad del mero lenguaje.

Claro está que la Escuela de Frankfurt encomió el intento de Heidegger así como criticó su fracaso. Su esfuerzo por suprimir la oposición entre la cosa y su esencia fue considerado el problema de la filosofía desde Platón. Adorno escribe:

> Si Heidegger, en la última fase de su filosofía, pretende haberse elevado sobre la distinción tradicional entre esencia y hecho, está reflejando una justificada irritación ante la divergencia entre las ciencias de las esencias y las ciencias fácticas [8].

Adorno reconoce, como lo hace Heidegger, que el principio de la crítica de la alienación debe residir en la crítica de la metafísica que desgarra el mundo en dos dominios. La metafísica fragmenta el conocimiento, forzando la disyunción entre los usos del pensar humano. Marcuse va más lejos en esta veta:

> El significado del existencialismo filosófico se sitúa en la recuperación de la total concreción del sujeto histórico en oposición al abstracto sujeto «lógico» del idealismo racionalista, es decir, en la eliminación del dominio inamovible, desde Descartes a Husserl, del ego *cogito.* La postura de Heidegger antes de *Sery tiempo* fue la del avance extremo de la filosofía en esta dirección [9].

Por consiguiente, el papel de Heidegger fue doble. En primer lugar, impugnó, junto con Nietzsche, la oposición entre cosa y esencia. En segundo lugar, impugnó el resultado epistemológico de dicha postura —la división del conocimiento en dos modos distintos y opuestos. La distinción entre la percepción de las cosas y la contemplación de las esencias condujo a la razón a una posición de autooposición y autonegación. En ambas causas, metafísica y epistemológica, la virtud de Heidegger fue su renuncia a tolerar la fragmenta-

[8] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 73.
[9] Marcuse, «Struggle against Liberalism in Totalitarianism», en *Negations,* p. 32.

ción de la existencia. Su búsqueda del ser fue la búsqueda de la totalidad auténtica.

Según la Escuela de Frankfurt, la categoría de autenticidad denota un verdadero anhelo de totalidad por parte del hombre [10]. Lo que resulta inaceptable es el resultado práctico del uso particular heideggeriano de la autenticidad. Adorno escribe:

> Heidegger intuyó ciertamente algo de este mecanismo (el de la negatividad). Pero la autenticidad que echaba de menos retrocedió al instante hacia la positividad, hacia la autenticidad como posición de la conciencia —postura cuya expatriación de lo profano imita impotentemente el hábito teológico de la vieja doctrina de la esencia [11].

La renuencia de Heidegger a admitir que el ser devenga idéntico al ser en el mundo que, al mismo tiempo, se opondría al mundo; su renuencia a admitir que la categoría ontológica sea mancillada por lo óntico, le impuso, según Adorno, uno de estos dos papeles —el de un metafísico que postula las esencias abstractas o el de un positivista que admite que el ser en la práctica deviene ser bruto en el mundo. En cualquier caso, la noción heideggeriana de autenticidad deviene positiva, afirmando la existencia tal cual es. Si se trata del primer caso, entonces afirma el *status quo* al introducir la ilusión de huida hacia un dominio cuasi-metáfisico. Si se trata de lo segundo, entonces lo ontológico, ajeno a nuestra realización, deviene indistinguible de lo óntico y cae, de este modo, en la afirmación positivista del hecho. El resultado es la reacción política:

> Para los filósofos conversos y no conversos del fascismo, finalmente vale; como la autenticidad, el sufrimiento heroico del «ser-en-el-mundo» de la existencia individual, situaciones-límite, llegan a ser un medio de usurpar el *pathos* religioso-autoritario sin el menor contenido religioso. Aquéllas inducen a la denuncia de lo que no vale de modo suficientemente genuino, tocan el meollo, es decir, a los judíos: ¿no alardeó ya Richard Wagner del genuino metal alemán contra la escoria extranjera y, de este modo, maltrató la crítica al mercado cultural como apología de la barbarie? Semejante abuso, sin embargo, no es extrínseco al concepto de genuinidad [12].

[10] Adorno, *Jargon of Authenticity,* pp. 197-8.
[11] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 113; también *Jargon of Authenticity,* p. 121.
[12] Adorno, *Minima Moralia,* p. 152.

La genuinidad, enraizada como lo está en Heidegger en el concepto de lo individual, es por naturaleza inauténtica, ya que está asida a una ilusión —un ser radicalmente libre de su contexto social.

El uso del concepto y no el concepto mismo es lo que Adorno rechaza. Su uso es inadmisible porque, en primer lugar, encubre el positivismo que en él se esconde. Pero también lo es por la superficialidad con la que trata la categoría crítica:

> Aquello que Hegel y Marx condenaron en su juventud como la alienación y reificación, aquello contra lo cual se unen todos espontáneamente hoy día, es lo que Heidegger interpreta ontológicamente así como ahistóricamente y en su función como ser-formal del Dasein, como algo corpóreo... Ello arroja luz sobre el elemento conscientemente pseudoartístico de la jerga. Proporciona refugio a la idea viciada de que el arte debería ser devuelto a la vida, de que habría algo más que arte, pero también algo más que el simple uso[13].

Hay algo singular en este juicio crítico. Al menos un miembro de la Escuela de Frankfurt, Marcuse, había argumentado exactamente a favor de esta trillada idea, la del arte que es devuelto a la vida. En su *An Essay on Liberation,* dice Marcuse, «...el arte debería ser un factor integral en la configuración de la calidad y apariencia de las cosas, en la configuración de la realidad, del estilo de vida»[14]. El proyecto político de Marcuse, tal como se presenta en *An Essay on Liberation,* es un argumento a favor del poder del arte sobre la vida. Adorno está criticando aquí la falta de validez de la jerga en cuanto ignora premeditadamente las realidades políticas que separan la vida del arte. Su ataque se dirige contra la trivialización de la noción y no contra la noción misma.

Hasta cierto punto, el proyecto de Heidegger era paralelo al de la Escuela de Frankfurt. El problema de la historia era tal que estábamos encaminados al fin de la metafísica. La caída de la metafísica significó la vaciedad de la facultad crítica. Ninguna facción estaba segura de que la filosofía crítica pudiese ser resucitada. Seguramente, nada se podría resucitar que, de algún modo, no resucitase la relación entre verdad y belleza forjada por Platón, esta vez con la belleza aventajando en soberanía a la verdad. Heidegger y Marcuse

[13] Adorno, *Jargon of Authenticity,* pp. 107-8.
[14] Marcuse, *Essay on Liberation,* p. 32; véase también más adelante el capítulo XVI.

sometieron la política al arte. Aunque, como veremos más adelante, Benjamin tuvo esta postura por fascista, Marcuse no pudo dejar de adoptarla; la reificación sólo dejó autonomía a lo bello —así como destruyó la capacidad de gozar de la belleza. Marcuse, hasta cierto punto, y por las pautas de Benjamin, continuó trabajando con Heidegger y allanando el riesgo del fascismo, poque tenía pocas alternativas. En estos términos, la Escuela de Frankfurt sólo buscó abolir el jaque mate que la vida daba al arte; parecía obligada a arriesgar su práctica. Adorno trató de invalidar la mezquindad, la falsificación de la autenticidad y de la estética. Pero en ninguna parte, ni siquiera en *The Jargon of Authenticity,* las rechazó en sí mismas.

Lo que resultó insatisfactorio en Heidegger fue la intención histórica subyacente a la práctica histórica propuesta. Más que servir a la negación de las condiciones inauténticas de existencia en la sociedad moderna, su propósito sirvió para afirmar aquellas condiciones, a la vez que producía la ilusión de negarlas. La idea de una auténtica negación de la positividad llamaba, sin embargo, la atención a Adorno. Sólo eran inaceptables el uso heideggeriano del concepto y el enlace del concepto con el ser radicalmente privatizado: «La aproximación heideggeriana es exacta hasta donde acepta aquello y niega la metafísica tradicional; se convierte en no verdadera cuando —no de otro modo que Hegel— habla como si los contenidos que queremos rescatar estuviesen, de este modo, directamente en nuestros espíritus» ' El fracaso de Heidegger es profundo: no puede poner al ser en la práctica. Pero se trata del fracaso de Heidegger, no del de la categoría de autenticidad.

Esta ambivalencia de Heidegger respecto de la autenticidad se refleja en la práctica política de los estudiantes de Marcuse. Se advierte con frecuencia que Marcuse fue influído tempranamente en su carrera por Heidegger pero que rechazó dicha influencia después de unirse al instituto. Es mucho más interesante, sin embargo, el modo cómo, a pesar de la disolución de un vínculo formal, Heidegger (y Nietzsche) continuó haciendo mella en las tesis de Marcuse relativas a la actividad política por el resto de su vida [16].

[15] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 98.

16 Para el reconocimiento crítico de la influencia de Heidegger sobre la práctica política de Marcuse, véase Piccone y Delfini, «Marcuses Heideggerian Marxism >, pp. 44-46.

La exigencia del movimiento estudiantil de la década de los sesenta nunca estuvo comprometida con la abolición de la plusvalía ni se interesó por el fin de la crisis del subconsumo. La jerga del movimiento estudiantil era, por el contrario, aquélla a la que Adorno se refirió como jerga de la autenticidad. Existencia auténtica, compromiso, intuición estética, autorrealización, frases-reclamo del existencialismo (y de la derecha antes de 1945) que eran los gritos de batalla. Resulta curioso que una figura rectora de la Escuela de Frankfurt haya surgido como su principal ideólogo —hasta que se examina la jerga de la autenticidad empleada por Marcuse. Considérese lo siguiente:

> La solidaridad socialista es autonomía: la autodeterminación comienza por la propia casa —y ello sucede con todo Yo y con todos Nosotros a quienes el Yo elige. Y este fin debe aparecer en los medios para alcanzarlo, es decir, en la estrategia de aquellos que, dentro de la existencia social, trabajan en pos de una nueva. Si las relaciones socialistas de producción han de ser un nuevo estilo de vida, una nueva forma de vida, entonces su calidad existencial debe mostrarse públicamente, anticipada y manifiestamente en la lucha por su realización 17.

El objetivo de la revolución no es la realización de un ser-específico totalmente limitado sino más bien del momento primario, el Yo. El Yo, en cuanto forma existencial, es el principio del cambio y es, a la larga, el objeto de dicho cambio también. La revolución comienza por lo individual y acaba con su transformación. El narcisimo, un movimiento más allá del Yo con el fin de retornar a él, llega a ser el principio rector; la autorrealización llega a ser lo único racional. La práctica dentro del mundo social, constituye simplemente un momento intermedio.

En verdad, Marcuse hizo del narcisismo el principio corregulador (junto a lo órfico) de la era posrevolucionaria [18]. La capacidad del hombre para estimarse como un fin en sí mismo, para referirse a sí mismo como distinto del trabajo, está figurada en la autogratificación de Narciso. Narciso representa la estetización/erotización del

[17] Marcuse, *Essay on Liberation,* p. 89. Piccone y Delfini encuentran ejemplos análogos en *One-Dimensional Man,* pp. 45-46.

18 El reconocido principio de la nueva época, Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 146. Véase más adelante, el capítulo XVI y la Conclusión.

ser. Así, el solipsismo de que Adorno acusa a Heidegger viene a parar en el símbolo de Marcuse del fin de las cosas.

Con este símbolo, Marcuse llega a interesarse por la muerte, interés que se sigue de cualquier interpretación de lo individual como fin. Heidegger y Marcuse se enfrentan al problema radicalizado de la muerte porque ambos hacen de lo individual algo radicalmente importante. Como ninguno conserva el solaz de la metafísica, deben aferrarse directamente al problema de la muerte donde la finitud del uno llega a ser idéntica con la totalidad del ser. Así, *Eros and Civilization* de Marcuse termina con el problema de la muerte, quizá tan insatisfactoriamente como lo hace *Sein und Zeit* de Heidegger. Nuevamente, las inquietudes paralelas se mueven en direcciones semejantes, bien que por diferentes razones y diversos fines. No obstante, no es casual que Marcuse, décadas después de su ruptura con Heidegger, retornara una y otra vez a los temas de Heidegger. Su proyecto era el de Heidegger —una vida sin solaz metafísico.

La influencia de Heidegger puede apreciarse en tres planos. En primer lugar, la Escuela de Frankfurt acepta y elogia su arremetida contra la metafísica y la epistemología tradicionales. Segundo, Heidegger concentra su atención en la categoría de ser auténtico, como aguijón y refuerzo del ser-específico y de la alineación de Marx. Finalmente, la jerga surge como retórica formal de la praxis que la teoría crítica prometió y procuró entregar a la década de los sesenta.

Es, desde luego, absolutamente exacto que la Escuela de Frankfurt rompió con Heidegger. Sus posiciônes políticas efectivas fueron enteramente incompatibles con los frankfurtianos. Pero el interés de éstos por Heidegger fue inevitable: Adorno estaba obsesionado por refutarlo; Marcuse jamás lo olvidó y siempre lo combatió. La influencia filosófica nunca es inocente y, sin embargo, la primera palabra es, de ordinario, equívoca. Heidegger dio a la Escuela de Frankfurt un ingenioso giro hacia lo que era importante para ellos: el arte y la muerte. La Escuela de Frankfurt no puede interpretarse sin estos principios. No hubiese llegado a estas ideas en el modo como lo hizo sin Heidegger.

VI. SPENGLER

EL CASO de Oswald Spengler es semejante al de Heidegger. La Escuela de Frankfurt es oficialmente hostil hacia ambos. Explícitamente, los despellejó en muchas ocasiones. Pero tiene para ellos también momentos de alabanza y siente por ambos una atracción, de ordinario no reconocida. De los dos, Spengler ejerce una influencia más vigorosa, tanto manifiesta como encubierta, que la que ejerce Heidegger. Unicamente Adorno escribió extensa y explícitamente sobre Spengler, pero su espíritu impregna toda la obra de la escuela [1].

Spengler, por supuesto, había sido, durante largo tiempo, mal considerado entre intelectuales de todo tipo. Aun antes de Hitler, su falta de reputación académica juntamente con su popularidad, hizo que la academia oficial barruntara en él una trivialización superficial. Sin duda, la sospecha puede haber sido acertada. Después de Hitler, la mácula de Spengler llegó a ser considerada algo hediondo. La Escuela de Frankfurt, en la superficie al menos, siempre sostuvo que era un pequeño-burgués, apologista poco profundo del nazismo 2.

Sin embargo, bajo este desdén omnímodo, Spengler fue considerado un gran profeta, si bien limitado. Para Adorno en particular, el catálogo de las intuiciones de Spengler era pasmoso [3]. Adorno detalla siete áreas precisas en las que Spengler consideró acontecimientos de la historia y la cultura occidentales más claramente que otros: «El curso de la historia universal justificó sus prognosis inmediatas hasta un punto que sorprendería si aquellas fuesen aún recordadas. Olvidado, Spengler toma venganza amenazando con tener razón» [4]. Primero, Adorno elogió la penetración de Spengler en el

I Lichtheim, a decir verdad, afirma que la influencia máxima de Spengler se ejerció sobre Horkheimer. *From Marx to Hegel,* pp. 162-163.

[2] Véase, por ejemplo, Marcuse, «Struggle against Liberalism in Totalitarianism», *Negations,* p. 5; Adorno, *Minima Moralia,* p. 44.

[3] Véase Adorno, «Spengler after the Decline», en *Prisms,* pp. 53-72; y Adorno, «Wird Spengler rechtbechalten», en *Kritik, Kleine Schriften zur Gesellschaft,* pp. 94-104.

[4] Adorno, «Spengler after the Decline», en *Prisms,* p. 54.

ascenso del cesarismo como culminación política de las luchas europeas [5]. Segundo, alabó la aprehensión de Spengler por la atomización y nomadización del habitante urbano, ejemplar social arquetípico del siglo XX [6]. Tercero, celebró la comprensión spengleriana del carácter dual de la Ilustración en su momento final [7]. Cuarto, coincide con la interpretación de Spengler sobre el futuro de la guerra, y celebra su intuición de la universalidad adviniente de la guerra y de la estructura social y militar que la sustenta [8]. Quinto, Adorno pondera a Spengler porque prevé el desarrollo de un nuevo partido político, que estaría integrado por el culto de sus adherentes más que por un grupo de miembros [9]. Sexto, encuentra paralelos entre sus propias ideas y la noción de Spengler del ocaso de la cultura dinámica y del nacimiento de una cultura estática lo Por último, y quizá más significativamente, advierte el poder de la concepción spengleriana del desarrollo de una nueva barbarie en la vida cultural y política de Occidente " .

Cada una de estas ideas de Spengler encuentra eco en los escritos de los frankfurtianos. O bien las consideraron como los problemas críticos de la sociedad moderna (en oposición a Spengler, que juzgó que apuntaban en algunos casos a la solución de la Historia), o bien incorporaron los juicios críticos de Spengler a los propios. Desde luego, no todas las interpretaciones de Spengler eran igualmente significativas. Lo más importante para la teoría crítica era la concepción spengleriana del carácter de la Ilustración, la idea del nacimiento de una cultura estática y el argumento de que Occidente retrocedería necesariamente hacia la barbarie. Estas tres ideas constituían lo esencial de la interpretación frankfurtiana de Occidente en la modernidad tardía.

Para Spengler, la Ilustración tuvo dos facetas. La primera acontece cuando una cultura realiza su fin particular dado. El autocumplimiento de una cultura plantea la cuestión del futuro. Si la cultura es acción y no hay fines ulteriores en función de los cuales actuar,

[5] *Ibid.*, p. 55. Adorno, «Wird Spengler rechtbehalten». pp. 97-99.
[6] Adorno, «Spengler after the Decline», p. 56.
[7] *Ibid.*, p. 57.
[8] *Ibid.*, p. 58.
[9] *Ibid.*, p. 59.
lo *Ibid.*, p. 56-58.
11 *Ibid.*, p. 65; Adorno, «Wird Spengler rechttrehalten», p. 102.

¿cuál es, entonces, la situación de la cultura? Habiéndose cumplido a sí misma, la cultura debe degradarse en un pálido clasicismo o en un romanticismo autocompasivo [12]. Como la plenitud de un organismo es el preludio de su muerte, la Ilustración (considerada como cultura autorrealizada) socava las bases de la existencia de la cultura. La racionalización del mundo substrae a la razón de sus funciones. De este modo, si la razón es un aspecto de la Ilustración, la sinrazón postrada es el otro.

Adorno advierte este segundo aspecto y cita el siguiente pasaje de acuerdo con Spengler:

> La necesidad de educación universal, que estaba totalmente ausente en el mundo antiguo, es asumida con afán por la prensa política. Es un impulso completamente inconsciente poner a las masas, como objetos de la política partidaria, bajo el control de los periódicos. Para el idealista de la democracia temprana, la educación universal parecía ser ilustración como tal, libre de motivos ulteriores y, aún hoy, se encuentran, acá y allá, espíritus débiles que se convierten en entusiastas de la libertad de prensa, aunque es esto precisamente lo que allana el camino al advenimiento de los césares del periodismo mundial. Aquellos que han aprendido a leer, sucumben a su poder y la autodeterminación anticipada para la democracia tardía se transforma en determinación radical de las gentes por el poder implícito en la palabra impresa [13].

Este aspecto de la Ilustración se manifiesta como fenómeno social. La universalización del saber, que parece ser un movimiento hacia la liberación en cuanto las masa logran los requisitos formales de la Ilustración, se convierte, de hecho, °n su opuesto, la no libertad de la dominación por el cesarismo.

Evidentemente, este carácter dual de la Ilustración es la tesis explícita de toda la Escuela de Frankfurt [14]. Adorno reconoce la importancia de Spengler en la difusión de la doctrina''. Esta idea —la de que la ilustración se agota a sí misma en su propia realización, con lo cual deviene lo no libre— es decisiva para la noción completa

12 Spengler, *Decline of the West, pp. 107-8.*

13 Adorno, «Spengler after the Decline», p. 57.

14 Véase Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment;* Benjamin, «Work of Art in an Age of Mechanical Reproduction», en *Illuminations.*

1' Adorno, «Spengler after the Decline», pp. *57-58;* «Wird Spengler rechtbehalten», pp. 99-100.

de la dialéctica de la modernidad aunque, ciertamente, los frankfurtianos no interpretaron el movimiento exactamente como lo hizo Spengler. La noción de organismo es anatema para ellos. No obstante, establecieron un paralelo en las formulaciones de Spengler en dos modos significativos. Primero sintieron, evidentemente, profunda simpatía por el énfasis de Spengler en el acontecimiento cultural como fundamento del ser histórico [16]. Aun cuando aseveraron que siempre había existido un dominio subterráneo de lo socioeconómico en el que lo histórico se realizó, volvieron su atención fundamental hacia el problema de las culturas. Ello se muestra tanto en sus intereses prácticos como en sus afirmaciones explícitas. Spengler, por supuesto, no introdujo la noción de lo cultural corno algo histórico, pero fue quien lo popularizó nuevamente y quien procuró sistematizarlo.

Segundo, existía un paralelo entre la noción del estado actual de la cultura moderna sostenido por la escuela, y el concepto de Spengler. Adorno escribe:

> Su predicción se cumple de modo más relevante aún en el estado estático de la cultura, a cuyos esfuerzos más avanzados se ha negado comprensión y genuina acogida por parte de la sociedad desde el siglo XIX. Dicho estado estático fuerza la repetición incesante y letal de lo que ya se ha aceptado y, al mismo tiempo, el arte uniformado para las masas, con sus fórmulas petrificadas, excluye la historia. Todo arte específicamente móderno puede considerarse como un intento de mantener viva la dinámica de la historia a través de la magia, o de aumentar el horror frente al estancamiento para producir una conmoción, para representar la catástrofe en la que lo ahistórico comienza repentinamente a parecer arcaico. La profecía de Spengler para los estados más insignificantes comienza a cumplirse en los hombres mismos, aun en los ciudadanos de los estados más grandes y poderosos. De este modo, la historia parece haberse extinguido [17].

Spengler había argumentado que el penúltimo momento de Occidente, antes de su renacimiento en una especie de barbarie, era una enervación cultural en la que la creatividad del pasado sería reem-

[11]) Véase Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 120-67; Benjamin «Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft», en *Der Stratege im Literaturkampf,* pp. 7-9. En esta última, se ponen las bases de Spengler y de la Escuela de Frankfurt en Nietzsche.

[17] Adorno, «Spengler after the Decline», pp. 58-59.

plazada por una recreación falsa y superficial de la grandeza del pasado o por el formalismo poco profundo de un clasicismo vacío [18]. Esta postura fue firmemente sostenida por la Escuela de Frankfurt [19].

La Escuela de Frankfurt vio el origen de dicho vaciamiento de la cultura en la objetivación del hombre por la máquina [20]. Este tema se encuentra también en los escritos de Speng.

> Y estas máquinas llegan a ser en su forma cada vez menos humanas, más ascéticas, místicas y esotéricas: entrelazan la tierra de arriba abajo con un tejido infinito de sutiles fuerzas, corrientes y tensiones. Sus cuerpos devienen siempre más y más inmateriales, siempre menos ruidosos... El hombre ha experimentado que la máquina es algo diabólico, y con razón. Ella significa, a los ojos del creyente, el testimonio de Dios. Ella transmite la causalidad sagrada al hombre y por su intermedio, con una suerte de omnisciencia previsora, se pone en movimiento, silenciosa e irresistible [21].

Como en Marx, el funcionamiento de la máquina, en razón del modo como el hombre se relaciona con ella, convierte al hombre en objeto y a la máquina en sujeto. Desde que la máquina gobierna al hombre absolutamente y controla su actividad, se pone en relación con el hombre como si fuese Dios.

Para Marx, por cierto, esta situación reflejaba no la naturaleza universal y abstracta de la máquina, sino la estructura social que históricamente creó y gobernó aquella máquina —una estructura social sujeta a la abolición. Para Spengler, sin embargo, dicha objetivación del hombre, y con ella la remixtificación del mundo, es inseparable de la máquina misma. Si la causa era algo externo a la máquina, era el movimiento orgánico e inmanente de la cultura faustiana. Pero la máquina era en verdad la encarnación material de tal cultura. De aquí que no se pueda concebir ningún otro resultado para la máquina.

[18] Spengler, *Decline of the West,* 2: 108.

[19] Véase Marcuse, *One-Dimensional Man,* p. 15; Horkheimer, «Art as Mass Culture», *Critical Theory,* pp. 286-88.

[2(] Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 144-46; Benjamin, <Mork of Art in an Age of Mechanical Reproduction», en *Illuminations,* pp. 241-242; Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 122-31.

[21] Spengler, *Decline of the West,* 2, pp. 503-4.

El paralelismo entre esta postura y la postura de la Escuela de Frankfurt es obsesionante. Ambos sacan a la máquina del peculiar contexto de la organización social y descubren la causación en la verdadera naturaleza de la máquina. Evidentemente, Spengler está más dispuesto a proyectar la causación más allá de la superficie del contexto socioeconómico que la Escuela de Frankfurt. No obstante, la Escuela de Frankfurt considera ciertamente la máquina como un problema de naturaleza fundamental, que trasciende aun la organización social particular. Los miembros de la escuela proponen la posibilidad de crear un orden social nuevo que desmitificaría y desobjetivizaría la máquina, pero nunca presentan este resultado como algo seguro

La crítica de la tecnología de la Escuela de Frankfurt puede tener otras fuentes, pero su formulación exacta, unida al elogio explícito que Adorno hace de Spengler, señala a éste como origen de su crítica de la tecnología y de la máquina por ella engendrada. Según Spengler, la civilización de la máquina llega a anonadar la posibilidad de la cultura creada libremente más allá de esta civilización. Para la Escuela de Frankfurt la creatividad fuera de la época cultural es difícil, si no imposible, de imaginar.

Tanto para Spengler como para la Escuela de Frankfurt existen únicamente dos posibilidades: o el mundo enteramente administrado y desvirtuado caerá en un tedio epigonal o el colapso catastrófico de la cultura mundial hará pedazos al mundo burgués. Como Spengler concluye en el segundo volumen de *The Decline of the West:*

> La dictadura del dinero sigue adelante, tendiendo hacia su cima material, en la civilización faustiana como en cualquier otra. Y ahora sucede algo que es sólo inteligible para quien ha calado la esencia del dinero. Si fuese algo tangible, entonces su existencia sería a perpetuidad —pero como es una forma del pensamiento, desaparece gradualmente después de que ha pensado su mundo económico para determinarlo, y no tiene más material con el que alimentarse... Pero con ello, el dinero está también al cabo del éxito y el último conflicto en el que la civilización recibe su forma decisiva está próximo —el conflicto entre la sangre y el dinero [23].

22 Marcuse, *One-Dimensional Man, pp. 203-46.*
23 Spengler, *The Decline of the West, 2, p. 506.*

Para Spengler como para Marx, el capital se ha agotado a sí mismo. Restan tan sólo dos posibilidades. Una es la continuación del capitalismo como prisión estática e interminable. La otra es la caída • en la barbarie de la sangre: el fascismo.

Para Spengler, la caída en la barbarie está decretada históricamente, la recapitulación del capitalismo es simplemente una posibilidad temible y nunca reconocida. Para la Escuela de Frankfurt, las dos posibilidades existen y son ambas aterradoras. La caída en la barbarie es el tema de la *Dialectic of Enlightenment.* La perpetuación de la máquina-dios es el tema de *One-Dimensional Man.* Es concebible que en la lucha entre la sangre y el dinero, el dinero siempre venza, perpetuando el estancamiento sin fin de la máquina. O es posible que triunfe la sangre, y cree una era de horror sangriento. O existe siempre la más horrorosa posibilidad, que la sangre y el dinero unan sus fuerzas, asistiéndose mutuamente en un horror estático. Adorno escribe:

> El (Spengler) demuestra de modo casi más relevante que ningún otro el modo en que la naturaleza original de la cultura siempre la obliga a la decadencia, y que la cultura misma, en tanto forma y orden, está en complicidad con la dominación ciega que, en crisis perpetua, está siempre dispuesta a aniquilar a sus víctimas y a sí misma. La cultura lleva la marca de la muerte; negarlo sería permanecer impotente ante Spengler, que traicionó tantos secretos de la cultura como lo hizo Hitler: los de la propaganda.
>
> Para escapar al círculo encantado de la morfología de Spengler no basta con difamar la barbarie y contar con la salud de la cultura [24].

Para Adorno, la idea más convincente es la de las dos posibilidades. La crisis reside en si es posible encontrar un camino de salida.

La influencia más directa de Spengler sobre la Escuela de Frankfurt se ejerció a través de su concepto de que la cultura (en este caso, la Ilustración) avanza decadentemente hacia su propia aniquilación y viene a parar en su antípoda: la barbarie. Su influencia condicionó la concepción frankfurtiana de las posibilidades históricas. Spengler, en mayor medida que Marx, creó y nutrió dicha interpretación. Los frankfurtianos se opusieron a su ceguera socioeconómica, a su renuncia a arraigar las posibilidades históricas en lo material [25].

[24] Adorno, «Spengler after the Decline», p. 71.
Ibid., pp. 54-56.

aún así aquellas protestas relativamente moderadas contra Spengler suenan vacías. No es del todo seguro en el capítulo final de *The Decline of the West* que Spengler ignorara o juzgara en sentido erróneo las raíces socioeconómicas de la crisis. En verdad, no es de todo punto evidente que la propia Escuela de Frankfurt considerara que la crisis tuviera raíces principalmente socioeconómicas.

Fue Spengler, más que Marx, quien dio a los frankfurtianos su sentido de futuro. Ellos se aproximaron a la historia con más temor que esperanza. Para Marx, cualesquiera fueran los giros que tomara la dialéctica, el movimiento hacia la resolución era inevitable. No consideró que la historia podía plantear un problema insoluble o que el vaciamiento de las posibilidades económicas a través del vaciamiento de los problemas económicos conduciría a la barbarie. Anticipándose al fascismo que haría de esto la realidad de la historia, fue Spengler quien hizo concebir este fantasma. La posibilidad de la barbarie o de la sociedad unidimensional tuvo sus raíces en Spengler y no en Hegel o en Marx. El pesimismo histórico de la Escuela de Frankfurt encuentra su progenitor más potente en Spengler, aunque para él, ello hubiera parecido optimismo contumaz. Aun la interpretación y la esperanza de solución de los frankfurtianos, la ruptura mesiánica con el pasado, llevan la débil aura de la lucha catastrófica de la sangre contra el dinero, como afirma Spengler. Para Spengler únicamente la intervención exógena de la antípoda del dinero concedería esperanza; para la Escuela de Frankfurt, sólo la intervención de lo innombrado más allá de la historia, en una orgía estética de sensibilidades recreadas, ofrecía posibilidades serias. Solamente Adorno otorgó reconocimiento a Spengler en sus escritos, pero la obra de la Escuela de Frankfurt, individual y colectivamente, lleva la marca del hombre que fue oficialmente su enemigo: Oswald Spengler.

VII. FREUD

EL ACERCAMIENTO de la Escuela de Frankfurt a Freud debe entenderse como respuesta directa a la insuficiencia del marxismo en cuanto forma de análisis histórico y psicológico. No es, de por sí, un movimiento hacia la subjetividad total, ni sumisión al individualismo y sibaritismo burgués como algunos denuncian. El giro hacia Freud está motivado por la interpretación de la escuela de que el análisis puramente marxista del mundo no ahonda lo bastante y que una revolución marxista en sentido estricto no es suficientemente radical. Como expresa Adorno:

> La rigurosa teoría psicoanalítica, sensible al conflicto de las fuerzas psíquicas, puede subrayar mejor el carácter objetivo, especialmente el de las leyes económicas comparadas con los impulsos subjetivos, que las teorías que niegan el axioma fundamental de la teoría analítica, el conflicto entre el *id* y el *ego,* para establecer a todo trance un *continuum* entre la sociedad y la psiquis [1].

La teoría psicoanalítica, al reconocer la oposición entre deseo *y* razón y comprender cómo la mezquindad del mundo genera esta oposición, ofrece una interpretación más profunda de la condición humana que lo que lo hace la concordancia simplista infraestructura/superestructura del marxismo vulgar.

Lo que importa a la Escuela de Frankfurt no es lo que Marx dijo, sino lo que omitió decir. Marx, en todo el complejo análisis de las ramificaciones de la alienación, sólo dejó un esbozo muy simple de la concepción de la psiquis humana. Avanzó sin pausas desde la categoría, enteramente abstracta, de ser-específico hasta la causalidad reificada entre la conciencia y la actividad material [2] Hacía falta un análisis de la estructura de la psiquis, tal como ésta se recrea

[1] Adorno, <<Sociology and Psychologie», *New Left Review* 46 (Nov.-Dic., 1967), p. 75.

[2] Véase Marx, *German Ideology,* p. 7.

a sí misma en la práctica socialista. Ello tuvo dos resultados. Primero, dejó abierto el camino a los análisis despectivos del psicologismo elaborados por los marxistas tardíos, con lo cual se permitió que el campo fuese ocupado por el conductismo. De este modo, el marxismo fue dominado por una concepción mecanicista y deshumanizada de la mente humana. El segundo resultado fue el fracaso del socialismo, en su llegada inicial al poder, en considerar seriamente la empresa de reformar la mente humana a medida que buscaba la reestructuración de los dominios social y político. El interés leninista y estalinista por reestructurar la función ideológica de los hombres se erigió en la solución única y eficaz del problema de la creación de uila forma de vida, nueva y humana. La ausencia, en Marx, de un análisis psicológico abrió, hasta cierto punto, el camino al terror ruso. Prescindir de la subjetividad en una revolución abre la puerta a la reificación y a la tiranía.

La omisión de Marx fue doble. En primer lugar, avanzó demasiado rápidamente desde lo totalmente abstracto a lo totalmente concreto y no prestó atención suficiente y concienzuda al problema de la estructura de la mente humana. Como quiera que el pensamiento de Marx enfatizó la primacía de la infraestructura económica sobre la superestructura de la conciencia, produjo la ilusión de que la transformación y el análisis socioeconómicos eran en sí mismos suficientes. Lenin y, más tarde, Lukács ampliaron la distinción entre la condición social y la conciencia de la condición social ya presente en Marx, pero ninguno, excepto en las más rudimentarias formas de agitación ideológica, pusieron ningún énfasis en la práctica psíquica. Lo económico era el fundamento de lo psíquico. Así, las consideraciones económicas pudieron tener precedencia sobre las psicológicas. En verdad, se podía ignorar la psicología si se conocía a fondo la economía política.

Ello hizo de la revolución un proceso demasiado superficial. Entre los socialdemócratas y entre los comunistas, la revolución se detuvo perpetuamente sin llegar a recrear las formas de la existencia psíquica que constituía la substancia del ser. Las posibilidades del Eros, primeramente en sus connotaciones sexuales y luego en otras más generales, permanecieron fuera del alcance de la revolución. La conquista de la naturaleza significó solamente la liberación abstracta de lo reprimido. Concretamente, los marxistas se niegan a ir más allá de la práctica reificada y reprimida de la burguesía. En verdad,

el marxismo era más firmemente conservador de lo que podía serlo el burgués más cabal.

El rechazo del análisis conservador de la condición humana, del que eran responsables socialdemócratas y comunistas, y el disgusto por la práctica política de ambos partidos, encauzaron a la Escuela de Frankfurt hacia Freud. El marxismo, y aun el propio Marx, omitió considerar a fondo la sustancia de la resolución ontológica que la revolución iba a representar.

Marcuse fue quien analizó más eficazmente el problema. Hizo lo máximo por proporcionar al marxismo una componente psíquica por la vía de Freud, y por otorgar a Freud dimensión histórica por la vía de Marx. Procediendo así, procuró usar las posibilidades de liberación psíquica implícitas en Freud como fundamento de la apertura de posibilidades históricas para la resolución de la perpetua oposición freudiana entre el *id* y el *ego.* Si bien Marcuse escribió constante y extensamente sobre este tema, toda la Escuela de Frankfurt se vió afectada por el pensamiento de Freud. Horkheimer, por ejemplo, se sometió al psicoanálisis ; y escribió el primer ensayo en la recientemente fundada *Zeitschrift für Sozialforschung* sobre el problema de la historia y la psicología Análogamente, Adorno se valió de Freud como base significativa para su ingreso en el grupo, trabajando sobre *The Authoritarian Personality.* Tan sólo Benjamin no integró explícitamente a Freud en su obra, aunque el problema de la liberación psíquica fue para él tarnbén ciertamente decisivo.

Para Freud, el conflicto de la psiquis humana echa raíces en la mezquindad del mundo. Su concepción del mundo se implanta en el sufrimiento: «La vida, conforme damos con ella, es demasiado ardua para nosotros; nos trae demasidos dolores, desilusiones y tareas imposibles. Para soportarla no podemos hacer caso omiso de medios paliativos» La vida desea satisfacción; en su forma indiferenciada, la vida se compone puramente de dicha exigencia. El mundo, no obstante, es sencillamente harto insuficiente para nuestras necesidades. Desde las más elementales deficiencias materiales hasta las más profundas inhumanidades del tiempo y la biología, el mundo conspira para negar al *id* lo que éste reclama. El principio del placer

[3] Jay, *Dialectical Imagination,* p. 87.

[1] Horkheimer, «Geschichte und Psychologie», en *Zeitschrr ft fur Sozia f rschune* 1 (1932).

[3] Freud, *Civilization and Its Discontents,* p. 22.

cede su puesto al principio de realidad, solamente para que el organismo sobreviva. La libido, que es finita, se reorienta desde la gratificación hacia la mera supervivencia por medio del trabajo necesariamente doloroso [6]. El dolor deviene principio de existencia. Para el primer Freud, el organismo perpetuamente sufriente busca el acabamiento en la muerte; para el último Freud, el principio tanático llega a hipostasiarse por derecho propio. De cualquier modo que se lo considere, el movimiento hacia la muerte y la autodestrucción tiene su origen en el hombre. Pero para él primer Freud (hombre sin amarguras o. quizá. solamente ingenuo), el ciclo hacia la autodestrucción v la guerra perpetua en el interior de la psiquis entre principios autónomos y antinómicos (el del placer y el de la realidad), no se origina en los instintos mismos, sino en la relación de aquellos instintos con un mundo hostil. Como tal, el conflicto, aunque permanente, es potencialmente histórico.

Marcuse interviene en este punto. Según Freud, la escasez de la naturaleza constituye una realidad permanente y transhistórica. No se puede abolir sencillamente la realidad que de continuo niega al hombre aquello que más ansía. Marcuse, al leer a Marx, pone de relieve la posibilidad y la realidad de la conquista de la naturaleza [7]. Dicha realidad histórica universal, para Freud inconcebible, es para Marcuse punto de partida. En un nuevo momento histórico, se abren posibilidades radicales en el sistema freudiano t[3].
Según expone Marcuse:

> El principio de actuación impone una organización represiva e integrada de la sexualidad y del principio de destrucción. Por consiguiente, si el proceso histórico tiende a hacer obsoletas las instituciones del principio de actuación, debería tender también a hacer obsoleta la organización de los instintos —es decir, liberar a los instintos de las coacciones y desviaciones exigidas por el principio de actuación [9].

En esencia, ello traería consigo una circunstancia en la cual la hasta aquí necesaria reorientación de la energía libidinosa, desde la gratificación inmediata hacia el trabajo doloroso, podría abolirse. Eros

t' Freud, *Outline of Psiychoanalysis,* pp. 13-24.
Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 3.
Ibid., pp. 121-23.
s *Ibid.,* p. 119.

podría llegar a ser el único principio de civilización. La conquista de la naturaleza haría posible la reorganización no sólo del mundo social sino también del mundo psíquico.

Marx concibió tal posibilidad, pero no reconoció su enjundia. La abolición de la alienación individual no llevaba aparejado nada fuera del imperativo formal. Como tal, se perdió fácilmente en medio del logro más sustancial de las otras nociones de alienación (alienación de parte de lo que es producido y alienación de parte de los productores). Estas exigían transformaciones sociales, pero las transformaciones sociales podían tener lugar sin liberación psíquica. Marcuse, historizando y radicalizando a Freud, creó un espacio para revivir lo que estaba implícito en Marx. Al proceder así, fue más allá que Marx.

En primer lugar, Marcuse y la Escuela de Frankfurt escogieron y emplearon una terminología y constructos intelectuales ajenos a Marx. En segundo lugar, llevaron a Marx a un dominio mucho más privado que aquél al que estaba dispuesto a entrar. Para Marx, el ser auténtico sólo es accesible cuando se vincula con la especie. El freudismo admite el carácter específico del ser en general pero enraiza su práctica (el análisis) en el ser aislado del sujeto. Adherirse al marxismo significa transformar la revolución en algo interior. Ello es así porque el análisis mismo es un acontecimiento privado y porque el freudismo convierte la revolución en un fenómeno psicológico, que puede concretamente surtir efecto en el dominio político, pero cuyo momento final más elevado y serio acontece en el reino más privado del ser humano —en lo psíquico mismo. En la vulgarización de dicho proceso, el intelectual de izquierda se entrega a una angustia barata, pero en su más alto momento, el proceso está dirigido a reconstruir no solamente la sociedad sino también la ontología misma.

Es esta posibilidad profundizada de la liberación lo que constituye el genuino interés de la Escuela de Frankfurt. Más allá de la búsqueda de un modo más sofisticado de análisis social, más allá del deseo de crear una ontología adecuada para oponerse eficazmente a Heidegger, el verdadero propósito de la escuela es profundizar en la posibilidad de liberación. Como en un juego de azar, cuanto peores son las posibilidades, tanto más alto debe ser el posible resultado final. Con una revolución que se torna cada vez más problemática y con la recompensa de una revolución fracasada que se vuelve cada

vez más horrorosa, el resultado final, la nueva existencia que se yergue al final del juego de la Escuela de Frankfurt, debe ser más que halagüeño. La profundización en el pesimismo histórico acerca de la posibilidad de la revolución auténtica debe despertar el optimismo respecto a lo que dicha revolución pueda ser. La liberación de los dominios más profundos de la existencia humana es el único resultado que vale la pena por la atrocidad del terror revolucionario. Así, la vuelta hacia Freud es también la búsqueda de las posibilidades más hondas de la existencia humana.

VIII. EL JUDAÍSMO

ENTRE EL OPTIMISMO marxista y el pesimismo spengleriano, se ejercía una presión enorme sobre la Escuela de Frankfurt para que se hundiera en las profundidades. Los frankfurtianos recurrieron a Freud porque pretendían profundizar el significado de la liberación. Los riesgos que entrañaba la revolución habían llegado a ser demasiado grandes para aprobar la rebelión, a menos que hubiera la más completa de las recompensas.

Tenían a su disposición una forma de pensamiento que consideraba la redención a un mismo tiempo problemática y profundamente transformadora; es decir, el pensamiento judío. Para el judío, la naturaleza problemática de la intrusión mesiánica intensifica las posibilidades que la redención mantiene firmes. Así, resulta pertinente que la Escuela de Frankfurt (cuyos miembros nacieron de familias judías; el padre de Adorno era judío y su madre, cuyo apellido adoptó, italiana) recurriera a un tema judío para formular su pensamiento.

Para Marx, el problema de ser judío era el problema social, arquetípico de la modernidad; era el problema que encerraba el dilema social de la liberación y del comunismo. Como lo expresa Marx en su temprana y no fortuita obra, *The Jewish Question:*

> Discernimos, por tanto, en el judaísmo, un elemento universal antisocial de la época actual, cuyo desarrollo histórico, celosamente apoyado en sus aspectos más nocivos por los judíos, alcanza ahora su punto culminante, un punto en el que necesariamente debe comenzar a desintegrarse.
>
> En el análisis final, la emancipación de los judíos es la emancipación de la humanidad del judaísmo .

Para Marx, como vemos, la cuestión judía no es un problema periférico que sea resuelto en el curso de los acontecimientos. Era una metáfora del problema esencial, que llevaba implícito el mismísimo principio de existencia burguesa. Y sería resuelto sólo cuando

[1] Marx, «The Jewish Question», en *Marx-Engels Reader,* Tucker, ed., p. 47.

se resolviera el enigma de la historia. En verdad, era la cuestión judía aquello que era necesario aclarar si la historia pretendía alcanzar su madurez. Para Marx, el principio judío de la regatonería se había convertido en principio universal; la solución consistía en abolir el principio suprimiendo el judaísmo.

Pero lo más interesante es que Marx planteó el problema del judaísmo en términos judíos. La metáfora de Marx acerca de la solución era la evolución del hombre desde el reino de lo profano hasta el de lo sagrado. Para el judío la vida es profana, excepto en momentos determinados (el sábado y las fiestas de guardar) en los cuales lo profano es desterrado para experimentar los indicios sagrados de lo mesiánico. Para Marx, la indulgencia judía para con la regatonería profana abolió el sábado: la regatonería se ha convertido en principio universal. Ha constituído un mundo radicalmente profano y suciamente judío [2]. El aspecto práctico del judaísmo, el dios del comercio, anonadó y destruyó las posibilidades sagradas del hombre

La profanación del sábado no se podía solucionar restituyendo los dominios de lo sagrado y de lo profano a sus lugares naturales. La profecía no podía ser ya parcial. La única solución residía en la asunción del mundo profano para sacralizarlo totalmente. Por mediación del momento mesiánico se podría abolir el ser judío. Marx, por supuesto, pensaba en la abolición del sentido profano de ser judío; pero en el sentido ortodoxo, también el ser judío tenía significado exclusivamente en el reino profano. Con el advenimiento del Mesías, la ley de Dios se cumplirá y no requerirá guardianes. Para Marx el problema de la historia consistía en asumir al dios a quien el hombre había hipostasiado en el cielo y forzar su venida histórica a la tierra —para reconciliar al hombre y a Dios sensualmente [3]. La preocupación de Marx por la supresión de los judíos revelaba un judaísmo curioso y no totalmente explícito.

Es éste el espíritu en el que la Escuela de Frankfurt escribe. Pero sus obras son posteriores a Auschwitz (aun Benjamin, que escribió anteriormente, presintió el advenimiento de la crisis). Es difícil saber lo que los frankfurtianos pensaban acerca de ser judíos, incluso ante el holocausto. Sus obras, excepto las de Benjamin, asumen un

[2] *Ibid.*, pp. 48-49.
[3] Marx, *Critique of Hegels «Philosophy of Right*, pp. 131-32.

matiz desigualmente aséptico cuando se refieren al judaísmo o al antisemitismo. Los eruditos rio se ponen de acuerdo en lo referente a sus actitudes. Jay manifiesta que Adorno desaprobaba el judaísmo explícito de Benjamin; Hildegaard Brenner sostiene que Adorno apo-' yaba este aspecto de Benjamin [4]. Horkheimer mostró una imparcialidad extraordinaria. Concluía un ensayo sobre los judíos alemanes: «Los hombres deberían volverse sensibles no a la injusticia cometida contra los judíos, sino a la injusticia como tal, no a la persecución de los judíos, sino a toda persecución [5]. Se trata de un ensayo que concierne a la experiencia más profunda de su vida, la experiencia de ser judío alemán, y acaba dicho ensayo con el universalismo vacío con el que Marx despellejó a Bruno Bauer. Cuando los frankfurtianos consideran su judaísmo, mantienen una distancia ambivalente. A veces parecen deseosos de comprar la objetividad al precio de la esterilidad.

Era aquélla una época en la que ser judío y ser parte de la Ilustración se enlazaban socialmente. Al mismo tiempo, la Ilustración era impotente para proteger a los judíos de Europa. Los intelectuales judíos de izquierda parecían caer en el silencio o propender al disparate cuando afrontaban el fracaso de la Ilustración y de la alianza judía con aquélla. Ello parece ser cierto de Horkheimer, Adorno y Marcuse. Aun cuando los miembros de la Escuela de Frankfurt cayeron en las frases ahora vacías de la Ilustración, el problema del judaísmo que constituyó la base de la obra de Marx, dio forma y condicionó su propia problemática. Como Marx, ignoraron superficialmente su propio judaísmo, al tiempo que procuraron habérselas con su significado.

La primera área de influencia judía en la Escuela de Frankfurt se encuentra en la concepción de Benjamin acerca de la unidad generacional. Para los judíos, es el quinto mandamiento, que exige honrar a los padres (y a sus alianzas) lo que constituye la raíz y el vínculo de la sociedad. La redención por medio del hijo según la promesa hecha al padre es lo que inextricablemente hace de alguien un judío. En verdad, es la tarea que hace soportable la carga de ser judío. Ello

[4] jay, *Dialectical Imagination,* p. 102; Brenner, «Theodor W. Adorno als Sachwalten des Benjaminischer Werke», en *i eue Linke nach Adorno,* pp. 168-75.

Horkheimer, «The German Jews», en *Critique of Instrumental Reason,* p. 118.

constituye la esencia de la visión histórica de Benjamin. Benjamin escribe :

> La socialdemocracia creyó conveniente asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando, de este modo, los tendones de sus más grandes fuerzas. Esta disciplina hizo olvidar a la clase obrera su odio y su espíritu de sacrificio, porque ambos se alimentan de las imágenes de los padres esclavizados más bien que de las de sus descendientes destruídos [6].

El judaísmo echa raíces en el pasado; se nutre de las lágrimas vertidas por los sufrimientos del pueblo de Israel. Algunas se derraman por el presente. No tantas, por el futuro, porque allí moran los hijos y, en consecuencia, la esperanza: por ende, el Mesías puede entrar en escena en cualquier momento. Las lágrimas más amargas se vierten por el pasado porque los sufrimientos del pasado son irremediables. Hasta donde ellos pueden ser redimidos, mediante la veneración del momento actual y de los futuros, las lágrimas son las más angustiantes. La redención se apoya incesantemente en este momento; sólo se puede avanzar hasta el momento siguiente por medio de la aniquilación de la esperanza que mantiene el presente: el Mesías no ha venido. Pero esta amargura es inseparable de la esperanza. El Mesías puede venir y si lo hace, la carga de nuestros padres, con quienes nos sentimos eternamente comprometidos, puede ser redimida. La esperanza judía es esperanza de redención del pasado. Aun el amor profundo de los hijos reposa sobre esta posibilidad única.

Benjamin convierte el marxismo en un acontecimiento judío. Para el marxista, la esperanza ha sido siempre el futuro —«Hagamos lo que debemos para pasar este momento, porque valdrá completamente la pena cuando nuestros descendientes vean el mundo que construímos para ellos». Era ésta la exposición razonada con respecto al horror. Incluso los críticos de esta postura le pusieron reparos como lo haría un hedonista —«¿De qué servirá el futuro, si no hay placer en el presente?». Benjamin radicaliza el debate entre el placer postergado y el placer realizado. Trasciende aquellos límites estrechos para hablar a favor del pasado. «AQuién hablará en nombre del sufrimiento de nuestros padres?» es la pregunta que él formula. Argu-

[6] Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 260.

menta que la fuerza del socialismo, como la del judaísmo, es la obligación imperecedera de vengar al pasadao, por muy necesarios que puedan ser sus sufrimientos, desde el punto de vista histórico o divino. La redención del pasado llega por medio de la realización de aquello que los hombres del pasado esperaban, viviendo como ellos vivieron y aboliendo sus propias vidas quebrantadas. El triunfo del hijo redime el sufrimiento del padre: la fortaleza del hijo judío reside en la carga que soporta. La fortaleza del proletario reside en su carga, suprimiendo con buen resultado las condiciones que hacen necesario al proletario. El giro apacible de la sensibilidad de Benjamin hacia el pasado, infunde en la lucha del proletariado un aura judía. Su sensibilidad lo diferencia del Cristianismo por el mesianismo antidialéctico, catrastrófico.

Benjamin se comprometió con dicho mesianismo a lo largo de su madurez. Ya en 1920-1921, escribió: «Solamente el Mesías mismo consuma la historia toda, en el sentido que tan sólo Él redime, completa y crea la relación con lo mesiánico»[7]. Vio en el Mesías la metáfora del problema histórico. La historia era, por naturaleza, lo profano. Era el reino de la necesidad y, en consecuencia, de lo no libre. El hombre, al entrar en el reino de la libertad, un reino sagrado en el sentido de que es más verdaderamente humano, tuvo que abandonar la historia. La historia, no obstante, no pudo establecer la trascendencia como tarea propia.

El problema del lenguaje era tal que la formulación lingüística de lo sagrado era imposible: lo sagrado no puede tener figuras construídas a partir de sí porque la objetivación lingüística de la libertad esencialmente indeterminada falsifica dicha libertad. La prohibición de los ídolos es prohibición de reificación —de falsificación. Siendo así, el Mesías es la fuerza que supera la historia sin poder ser formulado históricamente. De resultas, el lenguaje histórico no puede asir la trascendencia. El problema de la revolución sólo puede ser entendido como el problema del Mesías, una fuerza que está formalmente fuera de la historia. Ello es así porque el fin de la revolución es la abolición del fundamento de la historia: la necesidad profana. Los medios falsean el fin. El lenguaje dialéctico está apresado en la necesidad. De este modo, la fuerza mesiánica es el resultado de la necesidad de la revolución ante el problema del lenguaje en la historia.

[7] Benjamin, «Theologico-Political Fragment», en *Reflections,* p. 312.

Para Benjamin, hay dos clases de lenguaje: uno cuyo objeto es el mundo, y otro que carece de objeto [8]. El primer tipo de lenguaje es la prisión de la necesidad: su obsesión es la manipulación técnica del mundo cuya finalidad es la supervivencia. En el segundo tipo de lenguaje, que existe al comienzo y al fin de los tiempos, reside la libertad. La esencia de esta clase de lenguaje es el acto de nombrar. Nombrando las cosas, nos dirigimos no a la cosa nombrada, sino al lenguaje como tal. El nombre incorpora la cosa a la estructura del lenguaje, liberándolo de su prosaísmo, uniéndola a la trascendencia del lenguaje. El objeto del lenguaje es el lenguaje mismo. Esta reflexividad libera al lenguaje del prosaísmo de la positividad. Así era en el comienzo del Génesis, así será en el fin. El Mesías es un nombre, metafórico por naturaleza, pero como metáfora, radicalmente libre. Según lo expresa Benjamin: «Al nombrar, el ser espiritual del hombre se comunica con Dios» [9].

Ello deja al presente la labor de encontrar al Mesías. El pasado sólo puede ser redimido por mediación del Mesías. Es en razón de la carga que Benjamin atribuye al presente que la búsqueda del sujeto revolucionario (para romper en pedazos los vínculos de la historia como haría el Mesías) asume la significación desesperanzada que tiene para la Escuela de Frankfurt. Para Benjamin, el acto revolucionario es inseparable del acto mesiánico; el propósito del revolucionario como el del cabalista es descubrir la fórmula que invocará la intrusión, repentina y milagrosa, en la historia de una fuerza exógena, con lo cual se hará añicos la estructura del tiempo y se abrirá el camino a la redención [10]. En verdad, Benjamin concibe el acto revolucionario íntegro como inseparable del problema del Mesías:

> Un materialista histórico se aproxima al sujeto histórico sólo cuando lo encuentra como mónada. En esta estructura, reconoce el signo del cese mesiánico del acontecimiento o, dicho de otra manera, una probabilidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Toma conocimiento de ella para hacer saltar una época determinada fuera del curso homogéneo de la historia —superando una vida determi-

[8] Benjamin, «On Language as Such and on the Language of Man», en *Reflections,* p. 318.

[9] *Ibid.,* p. 318.

[10] Véase Benjamin, «Theologico-Political Fragment», en *Reflections,* pp. 312-13; «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 263; véase también Weber, «Walter Benjamin», en *Uknown Dimensions,* pp. 251-52.

> nada más allá de la época o un trabajo determinado más allá de la obra de toda la vida 11

La aproximación revolucionaria a la historia es el intento de transformar el tiempo, es decir, de observar la misma estructura del tiempo de tal modo que se redima el pasado por la aniquilación del sufrimiento que constituye su esencia. En dicho acto y dicho momento, se pueden ver los signos del tiempo mesiánico. La probabilidad (adviértase que se trata de una posibilidad y nunca, en *este* momento, de una certidumbre) de la redención, de la invocación del sujeto histórico y revolucionario, es en su forma y naturaleza, mesiánico.

El Mesías se` introduce en Sión redimida. La estructura del reino redimido es inefable, según Benjamin, como lo es para los judíos. Es inefable porque el lenguaje profano no puede hablar sin tener algo de lo que hablar. En el sentido que dicho lenguaje se origina en la necesidad y concluye hablando del triunfo, el lenguaje de la historia es no libre. La conquista de la naturaleza es el preludio, porque el segundo problema no está resuelto. El lenguaje debe volverse sobre sí mismo por la mediación del nombrar, para ser purificado de lo profano. El lenguaje está predestinado dialécticamente a moverse entre la cosa que él nombra y su propia libertad. Cuando nombra la cosa, cae en la identidad; cuando se habla a sí mismo, parece caer en la ontología 12.

De este modo, Benjamin en *On L anguage as Such and on the Language of Man* vuelve con agudeza al último tema de Adorno en *Negative Dialectics.* Ambos están buscando una entidad lingüística que verifique el concepto judío del lenguaje: nombrar las cosas sin capitular ante ellas, la pureza del lenguaje sin olvidar a los hombres y a lo divino, como tal. Así, el lenguaje media entre lo sagrado y lo profano, pero de tal modo que obstruye nuestro ingreso al reino de lo redimido. Ello también nos permite hablar de la redención metafóricamente. Sólo la metáfora nos libera de la identidad, pero nos enraíza en la realidad. Los judíos hablan de Dios y de la redención metafóricamente. Identidad y abstracción son, para ellos, catastróficas. Así también Benjamin y Adorno hablan metafóricamente. Pero donde la concepción judía de la redención es la metáfora de algo inimagi-

11 Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 263.

12 Benjamin, «On Language as Such and on the Language of Man», en *Reflections,* p. 318.

nable —la redención—, la concepción frankfurtiana es la metáfora de una metáfora. Los frankfurtianos se valen de la formulación judía del lenguaje para explicar su propio dilema epistemológico: el lenguaje es el fundamento de la libertad pero, al mismo tiempo, de encarcelamiento. La redención exige el Mesías capaz de cortar el nudo dialéctico.

Benjamin toma el problema lingüístico directamente del judaísmo: «Después de la Caída, que puso el fundamento de la multiplicidad del lenguaje haciendo de éste una mediación, sólo había un paso hacia la confusión lingüística»[13]. Los hombres cayeron en esta situación porque el lenguaje nunca pudo permanecer puro —los hombres debieron comer del árbol de la ciencia. La cuestión era escapar a dicho destino: «Todo lenguaje superior es la traducción del inferior hasta que en la claridad final la palabra de Dios se revela, lo que constituye la unidad de este movimiento integrado por el lenguaje»[14]. Para Benjamin, la palabra de Dios es una metáfora. Lo mismo que para los judíos, la palabra es metáfora y escudo del nombre inefable de Dios. Su nombre es inefable porque somos impelidos a nombrar las cosas y Dios está más allá del lenguaje profano de la coacción. Asimismo, el comunismo está más allá del lenguaje profano. Benjamin escoge una *metáfora* judía para el comunismo porque la alternativa es la *imagen* griega. Sin embargo, la imagen está en continuidad con el original y, en consecuencia, es dialécticamente inseparable de él. La peculiaridad del comunismo reside en ser una ruptura radical con el pasado —una rùptura mesiánica. Como tal, sólo disponemos de metáforas para atisbar el futuro. Lo mismo que tenían los judíos, mas tuvieron que prohibir las imágenes por ser del todo inútiles. El problema es el salto desde la metáfora a la realidad.

Dicho problema es, necesariamente, más mesiánico que dialéctico. Para la Escuela de Frankfurt, la dialéctica misma había obrado su propio vaciamiento. Ello puede verse en *Dialectic of Enlightenment* de Adorno y Horkheimer lo mismo que en *One-Dimensional Man* de Marcuse. El movimiento interno de la historia ha dejado de llevarnos hacia el penúltimo momento del capitalismo. La única esperanza del materialista histórico reside en la oportunidad, en la posibilidad, de encontrar un poder exterior al momento histórico actual con

[13] *Ibid., p. 328.*
[14] *Ibid., p. 323.*

el cual hacer estallar una era determinada más allá del curso homogéneo de la historia. Por cuanto el acontecimiento es más contingente que inevitable, y por cuanto el agente no puede provenir del' interior de los confines de la dialéctica histórica (puesto que la dialéctica ha llegado a ser enteramente absorbente y afirmativa), la búsqueda del sujeto revolucionario es, metafóricamente, la búsqueda del Mesías judío.

Entre el otorgamiento de la Ley y el advenimiento del reino sagrado de Sión completamente liberado, el tiempo es homogéneo. Se diferencia por los acontecimientos, pero los acontecimientos mismos se sitúan en un *continuum* que es en sí esencialmente indiferenciado del modo más profundo: es particularmente irredento. Se promete el movimiento desde dicho reino de los acontecimientos hasta el reino sagrado del ser, mas en ningún momento es inevitable. Cada momento exige ser aquél. La tarea del judío es guardar la Ley, que es la textura del tiempo intermedio; quizá para el cabalista la tarea es buscar una fórmula que obligue el advenimiento. Pero el Mesías viene desde el exterior del tiempo, porque el tiempo homogéneo de la Ley no posee en sí la posibilidad de producir al Mesías —su misma naturaleza está en oposición a la naturaleza mesiánica. La intervención mesiánica en un tiempo sin suturas hace estallar aquel momento y aquel tiempo en la no-existencia, con lo cual redime su sufrimiento.

Para la Escuela de Frankfurt, el tiempo en la era del hombre administrado llegó a ser homogéneo y sin sutura; la dialéctica había dejado de diferenciarse en momentos. Entonces se abría la posibilidad de que la historia constituyera una permanencia exterior al reino de la redención, es decir, dentro de un marco todavía inhumano. La absorción del hasta entonces sujeto revolucionario, el proletariado, en la estructura social evocó el fantasma de que aquella estructura se convirtiera en permanente —y si ello sucediera, acontecería la homogeneización plástica del tiempo y de la vida. La certeza frankfurtiana de la revolución se redujo a un hecho contingente: la búsqueda de un sujeto revolucionario.

El sujeto debía proceder del exterior de la historia; lo histórico había sido absorbido y lo que había sido absorbido dejaba por entero de ser revolucionario. Los elementos marginales de la sociedad se buscaban fuera del proceso histórico —estudiantes, negros, el Tercer Mundo. La búsqueda entre estos grupos no consistía en la bús-

queda de la negación de la negación. Ello era innecesario: la negación auténticamente dialéctica se da a conocer por sí misma. Antes bien, era la búsqueda del Mesías en los remolinos sociales, puesto que la Escuela de Frankfurt entendió que aquella estaba excluída del dominio del tiempo histórico. Los últimos trabajos de la escuela se hacen eco de la meditación judía acerca del método idóneo de invocar al Mesías (del camino adecuado para forzar a los grupos a asumir el papel redentor) y acerca del problema de identificarlo (¡quién era verdaderamente revolucionario?). La labor política de la teoría crítica era establecer una fórmula prismática por cuya mediación pudiera invocarse e identificarse la entidad mesiánica. Los frankfurtianos se acercaron al motivo central a través de la comprensión de la tragedia judía: el fracaso de la historia humana, como historia *humana,* para Sión redimida.

Sin una Sión redimida —es decir, sin la transformación revolucionaria del mundo en el reino sagrado de la sociedad verdaderamente humana— la historia se abandona al limbo profano. Siempre marcada por los elementos del infierno, tales como Auschwitz; afectada por el sentimiento de la posibilidad de lo sagrado por mediación de la conquista de la naturaleza, aunque nunca de modo puro —la historia todavía se mantenía en el limbo homogéneo de lo profano permanente. Ni condenada ni redimida, la historia se agotó a sí misma, suspendida entre la esperanza y el horror. La Escuela de Frankfurt buscó el portal mesiánico que permitiera (y exigiera) el ingreso al reino sagrado del tiempo redimido.

Este era el tema tanto de la introducción a *Critique of Hegel's Philosophy of Right* como *deJewish Question,* de Marx. Para Marx, no obstante, el movimiento hacia el reino sagrado del comunismo tiene certidumbre históricamente dialéctica. Como tal, el sentido trágico le es ajeno. Para la Escuela de Frankfurt como para el judaísmo, lo expiatorio está empapado sólo en el más débil de los sentidos. Para el judaísmo, la tragedia se atenúa por la presencia de Dios; para la Escuela de Frankfurt, el tiempo se manifiesta como una tragedia irremediable.

Siempre para la Escuela de Frankfurt, toda filosofía seria debe estar condicionada por la entrada en un tiempo sagrado. Como sostiene Adorno:

> La única filosofía que puede practicarse responsablemente ante la desesperanza es el intento de contemplar todas las cosas según se ma-

> nifestarían desde el punto de vista de la redención. El saber carece de luz pero se esparce por el mundo por obra de la redención: todo lo demás es reconstrucción, mera técnica. Hay que inventar perspectivas que disloquen y extrañen al mundo, que revelen que es, con sus hendeduras y grietas, tan indigente y deformado como aparecerá un día a la luz mesiánica[15].

Si la tarea del Mesías y de aquellos que le invocan es trasladar el mundo desde lo profano a lo sagrado, entonces la tarea de la filosofía, de la teoría crítica, en una época profana es ver el mundo a través de los prismas de la redención mesiánica: interpretar en la *Biblia,* el mundo, por mediación de las migajas de lo divino que en ella se han dejado. La teoría crítica, como el Midrash, se convierte en hemenéutica profana de lo totalmente sacro. Ambos son el intento de lo irredento de espigar revelaciones de redención a partir de las palabras que median entre lo sagrado y lo profano.

Pero como para los judíos, la visión de lo sagrado es radicalmente imposible en el reino de lo profano. A los judíos se les prohibía pronunciar el nombre inefable de Dios. Pues bien, la teoría crítica (y Marx mismo) pueden contemplar el mundo desde el punto de vista de lo sagrado mas jamás puede explicarnos la naturaleza del reino redimido del comunismo. Como lo expresa Benjamin:

> Sabemos que a los judíos se les prohibía investigar sobre el futuro. No obstante, la *Torah* y las oraciones los instruían en la remembranza. Ellos despojaron al futuro de su magia, a la que sucumbieron todos aquellos que se dirigieron a los profetas para su educación[16]

El pasado puede verse desde la perspectiva de lo mesiánico, pero la naturaleza de lo transmesiánico es inefable. Así cae Marx en el silencio acerca de la organización exacta y la estructura del comunismo; así la Escuela de Frankfurt se desliza por las metáforas de la mitología para comprender su sentido si no su estructura formal. La naturaleza de la existencia en la sociedad comunista no pudo explicarse, porque lo mismo que el nombre inefable de dios no podía ser dicho por lo profano en razón de la profunda ruptura de la onto-

[15] Adorno, *Minima Moralia,* p. 247.

[16] Benjamin, .Theses on the Philosophy of History», *Illuminations,* p. 164. Véase también Horkheimer, «The German Jews», *Critique of Instrumental Reason,* p. 113; y Adorno, *Minima Moralia,* p. 242.

logia de las regiones y de la hermenéutica que gobernaba cada época, así también la diferencia radical entre el comunismo y aquello que lo precedía creó una brecha insalvable. La distancia entre lo sagrado y lo profano no podía ser salvada completamente por el lenguaje. Pero el momento mesiánico aparece como el puente eternamente posible en cada mónada del tiempo.

El acercamiento de la Escuela de Frankfurt al judaísmo arraiga, en consecuencia, en las propias preocupaciones de Marx y en las desesperanzadas ambivalencias del judío ilustrado durante la época posterior a Auschwitz. Por medio de Marx, los frankfurtianos llegaron a sentirse cómodos con el tema de lo sagrado y lo profano. Además, sabían que la experiencia de Auschwitz debía ser universalizada si la filosofía pretendía tener todavía significado [17]. De este modo, ambos caminos los condujeron al judaísmo. Pero fue el reconocimiento trágico del fracaso de la historia lo que los llevó más firme y subconscientemente a los temas judíos. Para mantener la esperanza marxista durante la época de Auschwitz, sólo bastaba el Mesías, por más que pueda haber llegado a secularizarse. La tragedia de la época, a la larga, fue lo que guió la escuela hacia el judaísmo, aún más allá de la fe dialéctica de Marx en lo sagrado. La tragedia los indujo a suplicar por el Mesías, súplica expresada, al fin y al cabo, en el lenguaje de la modernidad. Aunque disonante, el aura del judío penetra en toda sus obras. Su tarea, como la del judío, era soldar y salvar el vacío entre lo sagrado y lo profano.

[17] Véase Adorno, .Erziehung nach Auschwitz», en *Erziehung zur Mündigkeit,* pp. 88-104.

IX. CONCLUSIÓN

HEMOS VISTO que la Escuela de Frankfurt se fundaba en el nexo hegeliano-marxista, en el sentido de que sus inquietudes estaban condicionados por las de Marx y Hegel. Lo que distingue a la Escuela de Frankfurt de otras formas del marxismo hegelianizado es el modo en que sus preocupaciones históricas y sociales estaban mediadas por una mezcla de otras fuentes, a veces antitéticas. El impacto de Nietzsche, Heidegger, Spengler, Freud y el judaísmo, creó un marxismo que fue, en definitiva, menos un marxismo que una compleja lucha en el seno de la estructura del pensamiento.

El propósito de la Escuela de Frankfurt era salvar a Marx del marxismo institucional. Le horrorizaba lo que el marxismo había llegado a ser en su acceso al mundo de la práctica política. Por una parte, tendía a la osificación conservadora propia de los socialdemócratas de Europa occidental; por la otra, se aproximaba al milenarismo brutal de Stalin. La Escuela de Frankfurt hizo frente al problema de todos los intelectuales del siglo XX. Permanecer dentro de la estructura intelectual de los partidos socialistas reformistas habría significado desde su punto de vista, la capitulación efectiva ante los elementos más reificados del pensamiento burgués. Avanzar hacia la postura más radical utilizable y respaldar o ignorar las purgas stalinianas (como hizo Brecht tempranamente y con posterioridad Luckács), habría significado justamente apoyar la barbarie de la Ilustración, objetivo principal de su crítica. La alternativa era, simplemente, moverse en oposición a la izquierda, hacia el mero conservadurismo.

Los frankfurtianos estaban atrapados en los tentáculos de un dilema casi insoluble. Por una parte, si respaldaban al marxismo oficial, darían la ilusión de efectiva oposición a la deshumanización del siglo en tanto que real y objetivamente la apoyaban. Si, por otra parte, respaldaban abiertamente la oposición a la izquierda, estarían respaldando la manifestación política de dicha oposición —el fascismo. Aun un acercamiento moderado a la derecha hubiese significado el abandono de la esperanza mesiánica del marxismo. En efecto, hu-

bieran dejado al pasado completamente irredento y le hubieran negado la esperanza de la redención. Finalmente, el problema por ambos lados se componía de la incertidumbre de si había verdaderamente soluciones reales históricas al conjunto de alternativas ilusorias.

El acercamiento a la teoría crítica se basaba en la desesperanza de la situación. No era concebible ninguna oposición eficaz y sistemática. La solución de los frankfurtianos iba a ser ineficaz, al abandonar la práctica política por los poderes más etéreos de lo teorético y no sistemático. El marxismo, en el que habían puesto su esperanza y que histórica y teoréticamente los estaba traicionando, debía ser sometido al juicio crítico debilitante y antisistemático de la otra parte. Cada una de las alternativas —la de Freud y la de Nietzsche, por ejemplo— debían ser utilizadas para criticar y profundizar las interpretaciones posibles del marxismo. Al mismo tiempo, Marx tenía que ser usado para criticar y reducir la viabilidad autónoma de cualesquiera alternativas. Los sistemas megalíticos a los que hizo frente la Escuela de Frankfurt, que ocupaban el espacio intelectual por ellos habitado e hicieron imposible la creación de nuevas y exógenas alternativas, debían ser aniquilados por mediación de su afirmación. Los frankfurtianos buscaron simultáneamente afirmar y relacionar alternativas imposibles. No podían vivir a costa de la izquierda ni de la derecha. Más que abandonar un campo, decidieron vivir en ambos simultáneamente, y procuraron con ello crear posibilidades nuevas.

Existe un aspecto más profundo en este intento. El problema de la burguesía y del proletariado aburguesado es el problema del significado. El triunfo sobre la naturaleza despojó a los hombres de la sensibilidad necesaria para disfrutar de dicho triunfo. El cálculo vacuo acerca de las cosas trivializadas por los logros de los hombres, dejó un vacío en la cultura burguesa que el cálculo no podía llenar y al que no podía censurar. La actividad insustancial, irreflexiva y grosera constituía la salvación narcótica ofrecida por la modernidad. La afirmación sin juicio crítico era su única defensa posible.

Marx no era solución. En verdad, en muchos sentidos, era el núcleo del problema. Al industrialismo, únicamente podía yuxtaponer más industria; ã la razón, sólo más racionalización. Su silencio sobre la verdadera naturaleza del comunismo era en parte reserva ontológica; una razón más obscura de su silencio fue el comprender

la vaciedad dominante que acompañaba al comunismo. En palabras de Horkheimer, el marxismo convirtió al mundo en una prisión gigantesca en la que el trabajo devino un fin en sí mismo. Siendo así, la actividad burguesa simplemente se tornó en mayor actividad y los sentimientos quedaron enterrados bajo la acción.

La oposición al descontento de la modernidad se situaba en la derecha exclusivamente. Nietzsche se opuso a la Ilustración en todos sus aspectos; todo aquello que él más admiraba en ella, como la completa dureza de corazón, era ajeno al espíritu de la Ilustración. Sólo la derecha proporcionó la fuerza de descontento necesaua para levantarse en oposición a la fuerza de la modernidad. Para comprender a la Escuela de Frankfurt, se debe entender que su oposición al capitalismo era una oposición al fundamento del capitalismo, una oposición a la modernidad. Es menester comprender que los frankfurtianos sacaron fuerzas de la derecha, el adversario más radical de la modernidad.

El problema con la derecha es que aun cuando su antagonismo a la modernidad es mucho más pronunciado que el de la izquierda, dicho antagonismo no fue nunca del todo fundamentado. La derecha siempre tuvo un programa oculto, porque al condenar la modernidad deseaba revivificar el pasado más que crear un futuro. El antimodernismo de la derecha es la defensa de la nobleza y la defensa de épocas superadas. Aún Nietzsche, quien quizá comprendió en grado sumo la inexorable textura del tiempo, pudo meditar sobre el futuro únicamente por mediación de metáforas rastreadas en el pasado. En el pasado no había lugar para la igualdad del hombre ni para la dignidad universal. La dignidad de la Grecia clásica era clara, en parte por los vicios de los otros.

En consecuencia, la dignidad universal no podía provenir de la derecha. Una oposición a la modernidad que fuera a la vez fundada y minuciosamente crítica, que elogiara al pasado sin hacer finalmente una cuestión de resurrección, no podía proceder de allí. Ni, por lo que respecta a ello, venir de Marx o de Hegel. Exigía una nueva diagnosis y urea nueva cura, una cura fundada en el pasado pero libre de él. Las nuevas diagnosis y cura, enraizadas tanto en la derecha como en la izquierda, constituían el proyecto de la Escuela de Frankfurt.

Para salvar a Marx, lo sometió a Freud, su antítesis teorética. Allí donde Marx et .ologista, Freud veía ciclos. Allí donde Marx

veía progreso, Freud veía permanencia. Donde Marx veía esperanza, Freud estaba lleno de desesperanza. No obstante, infundiendo a Marx el sentido freudiano de lo psíquico y a Freud el sentido histórico de Marx, la Escuela de Frankfurt buscó la solución al problema de ambos. La dimensión psíquica salvaría al marxismo de la superficialidad de una liberación puramente política y económica, y la dimensión histórica liberaría las posibilidades psíquicas enclavadas en el sistema de Freud. Los frankfurtianos trataban de liberar a cada pensador de las limitaciones reificadas en'las cuales ellos mismos se habían situado.

De modo análogo, intentaron salvar a Hegel de sí mismo. Hegel expuso la certeza de la resolución histórica de la oposición de la razón al mundo. Pero haciéndolo y afirmando la abolición de la antinomia, creó una circunstancia en la cual la razón, habiendo perdido su función crítica, perdió también su subjetividad y, en consecuencia, su libertad. Al someter tanto la ontología como la teleología hegelianas al juicio crítico de Nietzsche, Heidegger y Spengler, la Escuela de Frankfurt reabrió la posibilidad de una razón crítica. Paradójicamente, se valió de los críticos de la razón para resucitar las posibilidades críticas de la razón. Al someter a Hegel a la crítica de aquellos, volvió a abrir la puerta a la posibilidad, aunque de ningún modo a la certeza, de una razón que persiste en su negatividad. Al mismo tiempo, los frankfurtianos crearon la posibilidad de integrar su crítica de la ontología hegeliana y del hegelianismo mismo y abrieron, de este modo, la posibilidad de una dialéctica negativa permanente —negatividad indefinidamente construída en el momento dialéctico.

Por último, casi como tratando de preservar el carácter centrífugo de estas relaciones de su completa destrucción mutua, dejando sólo el vacío del nihilismo, los frankfurtianos estructuraron a su alrededor el aura del judaísmo, como si se tratase de una cápsula. Cierto aspecto profundo del judaísmo se encontrará en la esperanza mesiánica y en la sensibilidad redentora de su visión más profunda. Comoquiera que la pretendida reconciliación del radicalismo moderno con el judaísmo dejó escaso lugar a la esperanza, acudieron a la única certidumbre posible: en todo momento existía la esperanza de la llegada del Mesías.

Al fin y al cabo, encontraron insostenible al marxismo, y aun al marxismo hegelianizado, ante la historia y los bochornosos juicios

críticos que se habían alzado contra aquél. Además, la esperanza que allí existía, esperanza encontrada también en el judaísmo, debía ser conservada.

Al mismo tiempo, se debía profundizar la comprensión y las posibilidades del marxismo. Por lo tanto, salieron del marxismo para descubrir en los enemigos de éste el poder de protegerlo. La cuestión, desde luego, es si este movimiento desde la exterioridad del marxismo y del hegelianismo fortaleció precisamente el propósito de aquellos sistemas o si la Escuela de Frankfurt representa el *coup de gréce* teorético a la tradición hegeliano-marxista. El tema de discusión es si la Escuela de Frankfurt representó la salvación de las esperanzas teleológicas de Marx y Hegel o la última y final revelación de la impotencia de aquellas esperanzas ante la historia. El problema es si, objetivamente, la escuela es redentora o ejecutora de las esperanzas teleológicas de la Ilustración. Es ésta la cuestión y el dilema que nos hace volvernos hacia la estructura de pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

PARTE SEGUNDA

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD

X. LA CRISIS DE LA ILUSTRACIÓN

EL NÚCLEO de la fe moderna es la confianza en la Ilustración. La Ilustración ofrece la posibilidad y la conveniencia de un mundo desmitificado. La Ilustración sostiene que el mundo ha estado oculto por la bruma de la mitología durante milenios de autoconsciencia humana. Bajo el velo del mito, el mundo era un lugar despiadadamente duro, de una crueldad intrínseca a su naturaleza. Según el punto de vista de la Ilustración, el mundo encubierto estaba embozado por la irracionalidad y, en consecuencia, por el sufrimiento, desde el mito primitivo hasta la compleja metafísica del Cristianismo

La Ilustración inició oportunamente una campaña para desmitificar el mundo al que concebía como un lugar esencialmente benéfico o como un lugar que podría llegar a serlo si fuera correctamente interpretado y dirigido. El sufrimiento, la ignorancia y la injusticia que han constituído hasta ahora el destino del mundo podrían abolirse gracias a la desmitificación. Como afirma Peter Gay: «Los hombres de la Ilustración unieron en un programa enormemente ambicioso secularismo, filantropía, cosmopolitismo y libertad, sobre todo la libertad en sus muchas formas» [1]. Obviamente, Gay se refiere aquí a los hombres del siglo XVII que depositaron su fe en la razón como medio de dominar el mundo.

No obstante, la Ilustración retrocede más allá del siglo XVIII. Está enraizada, aunque sin el elemento de certidumbre teleológica de Condorcert o de Hegel, en el pensamiento de Platón y, según la Escuela de Frankfurt, en el mito decisivo del Occidente —el mito de Odiseo [2]. El tema dominante en el pensamiento occidental es la visión del hombre racional que disipa la obscuridad que envuelve el

[1] Gay, *The Enlightenment, vol. I: The Rise of Modern Paganism, p. 3.*

[2] Sobre el carácter ilustrado y positivista del pensamiento de Platón, véase Adorno, *Zur Metakritik der Erkenninistheorie, p. 132;* y Horkheimer, *Eclipse of Reason, pp. 7,* 59. Sobre el mito de Odiseo, véase Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 46-47.

mundo para explicar el orden subyacente y, de este modo, invocar el conocimiento y la posibilidad de una vida que es naturalmente buena. Para Platón, dicha esperanza estaba moderada por el pensamiento de la impracticabilidad de traducir la *posibilidad* de conocer lo bueno por naturaleza a un saber *actual*. Pero aquí, en el mito *y* en la filosofía griegos, se encontrará el impulso conceptual de la Ilustración, la suposición de que lo natural puede ser conocido de algún modo por el hombre a través de la razón o de la astucia.

Del mismo modo que Hegel situó el mito y la filosofía en el *continuum* del Espíritu en la historia, unió también la astucia mítica de Prometeo y Odiseo con la razón filosófica de Platón. La astucia de la razón anunciaba a Hegel que el triunfo de la Ilustración era una certeza histórica. Aquello que se reveló en Kant, la certeza de la razón desplegándose en la historia, culmina en Hegel con la afirmación de que la distinción entre lo real y lo racional ha sido suprimida [3]. Con posterioridad a Hegel, el problema llegó a ser la metamorfosis epilogal del triunfo ilustrado, pleno de meditación en el triunfo profano. Lo que para Platón sólo podía ser vivido en el discurso, resultó ser para Hegel algo que debía vivirse en la historia. La ciudad justa devino, y así debía ser, el fundamento del mundo.

Lo que Diderot, Kant, Hegel y Marx compartieron fue la certeza de que la razón podía disipar el mito y que ello era deseable. Para cada uno de ellos, la raíz del mal estaba en la ignorancia humana acerca del mundo. El mundo otorgaría sus dones teoréticos y sensibles solamente si, en definitiva, se comprendían sus fundamentos. Entre dicho fin y el hombre se levantaba el producto intelectual del obscurantismo humano —el mito. Era el mito el que mantenía alejada a la ciencia de la indagación sobre la naturaleza del mundo. Mas la ciencia poseía un poder propio: por su naturaleza, disipa progresivamente el mito. Conforme la razón y la ciencia triunfaran, se anunciaría el milenio histórico.

Contra la Ilustración y su proceso se alzaron en formación de batalla las conocidas fuerzas. de la ignorancia. La primera e inesperada oposición vino de la filosofía misma. Rousseau entonó la advertencia contra la Ilustración: «Hombres, sabed de una vez por todas que la naturaleza desea manteneros alejados del daño causado por el conocimiento lo mismo que una madre arrebata un arma pe-

[3] Kant, *Critique of Judgment,* pp. 500-502.

ligrosa de las manos de su hijo; que los muchos secretos que os esconde son los numerosos males de los cuales os protege» [4]. Si Rousseau sospechaba que la Ilustración podía ser más una catástrofe que una solución para el problema humano, Nietzsche afirmó que dicho peligro era el fundamento de la época [5]. Próximo el siglo xx, lo que había sido casi inequívocamente bueno en el XVIII se transformó en gran incertidumbre.

La razón, que había desvanecido los mitos en el mundo, destruyó horizontes y dejó al hombre vacío y carente de rumbo. La ciencia, que había aspirado a someter la naturaleza, tuvo éxito pero subyugó también al ser humano. La libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y de la ciencia, se desvió hacia el formalismo vacío o hacia la franca barbarie. Aquello que había sostenido anteriormente y hasta el límite la esperanza, aún se mantenía a sí mismo y a sus principios en teoría, pero en la práctica se convirtió en horror.

El problema de la Ilustración constituyó el punto de partida de la filosofía política de la Escuela de Frankfurt. Como estudiosos de Hegel y de Marx, los frankfurtianos se dieron cuenta de que la lucha histórica entre razón y naturaleza constituía sólo el prefacio de la verdadera existencia humana. Unicamente con el triunfo de la razón podría el hombre vivir una vida realmente humana. Además, en sus propias palabras, «la Ilustración siempre aspiró a liberar a los hombres del temor y a establecer su soberanía. Empero, la tierra enteramente ilustrada irradia el desastre triunfante» [6]. Esta época, que debió haber sido la más humana y en la que la promesa de la Ilustración debió ser moneda corriente, era, por el contrario, la más horrorosa. Su símbolo no fue la *Novena Sinfonía* de Beethoven, sino Auschwitz.

Para la Escuela de Frankfurt como para Hegel, la razón, al menos abstractamente, es capaz de proponer la solución histórica a la problemática humana [7]. La razón, considerada como posibilidad histórica y separada de la práctica histórica concreta, es capaz, por su naturaleza, de negatividad. Es decir, la razón critica la realidad

[4] Rousseau, *Discourse on the Arts and Sciences,* p. 47.
[5] Nietzsche, *Use and Abuse of History.*
[6] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 3.
[7] Horkheimer, *Hegel und das Problem der Metaphysik,* p. 91; Adorno, «Erfahrúngsgehalt», *Drei Studien zu Hegel,* pp. 78-82.

de una manera que prepara el terreno para la reconstrucción de la historia. Marcuse es quien, entre todos los frankfurtianos elogia más encarecidamente la razón:

> Bajo el nombre de razón se concibe la idea del ser auténtico, en la cual todas las antítesis significativas (la de sujeto y objeto, esencia y apariencia, pensamiento y ser) se encuentran reconciliadas. Vinculada a esta idea, existe la convicción de que lo que existe no es ya e inmediatamente racional, sino que más bien debe ser elevado a lo racional. La razón representa la más alta potencialidad del hombre y de la existencia; ambos convienen recíprocamente [8].

Así entendida, la razón mantiene hasta lo último todas las posibilidades de una vida efectivamente humana.

La Escuela de Frankfurt nunca abandona este punto de vista; para ella, la razón constituye perpetuamente la esperanza. En tal caso, la crisis de la Ilustración es la siguiente: si hay esperanza, la esperanza se funda en el funcionamiento de la razón en la historia. Sin embargo, la Escuela de Frankfurt descubrió que la función de la razón en la historia está sometida a la transfiguración; se convierte en su opuesto, lo mismo que la razón transforma el mundo en lo opuesto de lo que una vez fue.

Para Hegel, la historia se autodespliega resueltamente. En diferentes momentos históricos, la razón muestra un aspecto diferente de sí misma. En cada momento, como la racionalidad de la práctica dentro de una época determinadas se convierte en irracionalidad cuando es vista desde fuera (es decir, desde la perspectiva del Absoluto), la razón retrocede hacia la negatividad y la práctica histórica anticuada se supera. La esencia de la racionalidad histórica está en la negatividad. Sin embargo, en el momento histórico final, ya que el mundo y la razón han caído en la identidad, imperará la positividad. La Escuela de Frankfurt interpreta como crisis de la razón esta positividad última de la razón; es asimismo la crisis de todo el progreso histórico de Occidente.

Una crítica limitada podría denunciar aquí que el problema de Hegel fue el admitir que el momento de la identidad aconteciera antes de la auténtica resolución histórica. De este modo, la racionalidad prevalecería internamente mientras que la irracionalidad exter-

[8] Marcuse, «Philosophy and Critical Theory», en *Negations,* pp. 135-36.

na se convertiría en la esencia de la práctica histórica. Tal es el modelo de la crítica de Marx a Hegel y, con seguridad, la Escuela de Frankfurt lo comparte [9].

Con todo, la Escuela de Frankfurt entiende que la crisis de la razón tiene dos planos consecutivos más profundos. En cuanto al primer plano, la escuela admite la posibilidad de que la práctica histórica en boga sea racional (si bien inhumana); esto es, la sociedad, en el sentido weberiano, se ha racionalizado a sí misma con buen resultado [10]. Tal triunfo de la sociedad puede interpretarse de dos maneras. En primer lugar, la sociedad se mantiene a sí misma sin la amenaza de su propia disolución a través de una crítica inmanente. Ello, entonces, abre la posibilidad de que la razón ya no pueda desarrollar dialécticamente dicha crítica. En segundo lugar, puede considerarse que la sociedad ha triunfado al conseguir el objetivo que inicialmente se le había asignado: el dominio de la naturaleza. Por medio de la objetivación de la naturaleza en la práctica histórica corriente, se comprende que objetividad y subjetividad se han reconciliado [11]. El problema con respecto a este doble éxito reside, no obstante, en que, al alcanzarlo el mundo, más que realizar la promesa humana de la razón, ha reincidido en la inhumanidad. Así, la Escuela de Frankfurt suma a la crítica marxista de la sociedad hegeliana la posibilidad de que la realización histórica de la razón se manifieste en la inhumanidad —una inhumanidad basada en la razón

El segundo plano de la crítica de la razón profundiza más. Postula el fracaso interno de la razón misma, fracaso manifestado en el momento en el que la razón alcanza el triunfo. Dicha crítica cree posible que la reconciliación de elementos antinómicos en la identidad, que constituye el objetivo de la razón, es la raíz del problema de la razón. La crisis de la razón proviene de su propia y afortunada creación de armonía, puesto que se entiende que la esencia de la ra-

[9] Marx, *1844 Manuscripts,* pp. 185-91. Como ejemplo de críticas habituales a la irracionalidad de la vida burguesa en la práctica, véase Adorno, «Veblens Attack on Culture», en *Prims,* p. 85, o Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 4-5.

lo Véase Adorno, «Spättkapitalismus oder Industriegesellschaft», *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik,* pp. 167-69; Marcuse «Industrialization and Capitalism in Max Weber», en *Negations,* p. 205.

[11] Véase, por ejemplo, Marcuse, «Noue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», *Die Gesellschaft,* IX (Agosto, 1932), pp. 145-48.

zón consiste en una dialéctica discordante. Según lo expresa Adorno:

> El poder de la conciencia se prolonga hasta el error de la conciencia. Se sabe racionalmente cuándo fracasa la racionalidad libre de ataduras y que huye de sí misma; cuándo deviene verdadera mitología. *La ratio* retrocede hacia la irracionalidad en cuanto deja de entender que, en su curso necesario, la desaparición de su substrato —aunque diluído— es obra suya, producto de su propia abstracción. Cuando el pensamiento acata la ley de su movimiento inconscientemente, se vuelve contra su propio sentido, contra lo ya pensado, contra lo que llama un alto en el camino de las intenciones subjetivas. Los dictados de su autarquía condenan nuestro pensamiento a la vaciedad; a la postre, subjetivamente, la vaciedad deviene estupidez y primitivismo. La regresión de la conciencia es producto de la falta de autorreflexión. Podemos comprender la verdadera naturaleza del principio de identidad, pero no podemos pensar sin, identificar. Toda definición es identificación [12].

Este pasaje de Adorno señala la crisis capital de la razón; dicha crisis es el verdadero fundamento de la crisis social de la racionalidad.

La razón, para Hegel, es conciencia. Paradójicamente, la razón se determina a sí misma inconscientemente, en el sentido de que nunca se reconoce del todo a sí misma ni a su tarea antes de alcanzar su verdadero desenlace. Por tanto, la racionalidad del capitalismo, de acuerdo con Marx, es destruída por su propio triunfo. Al mismo tiempo, el capitalismo deja de comprender el proceso. La razón misma, a causa de la falta de autoconciencia dialéctica, está destinada a caer en la estupidez y el primitivismo.

Para Adorno, la única solución consiste en promover un momento de razón plenamente autoconsciente. De este modo, la razón podría reconocer su fracaso y rehacerse. A diferencia de Hegel y Marx, Adorno considera que el momento de la metamorfosis de la razón es un acto de voluntad, de buena voluntad de la razón para reconocer su fracaso. Para ser más exacto, la razón debe ser malévola para existir afirmativamente; la razón debe quererse a sí misma más allá de su propia satisfacción. La contrapartida social de este acto epistemoló-

[12] Adorno, *Negative Dialectics, pp.* 148-49

gico de voluntad se advierte en el deseo del acto revolucionario en Marcuse y Benjamin.

Siendo así, el fracaso de la razón tiene el origen en su misma práctica dialéctica. Por ser necesariamente inconsciente, porque el búho de Minerva sólo puede volar al atardecer, la razón cae perpetuamente en la irracionalidad objetiva, de la que únicamente puede salvarla un acto de resolución de la conciencia. La razón busca el triunfo de la identidad, más dicho triunfo es también fracaso. Sólo un acto volitivo de superación puede salvar a la razón de sí misma.

En el acto voluntario de la conciencia, sin embargo, hay un peligro adicional. La reconciliación de los elementos termina en identidad. La razón pierde invariablemente su facultad crítica en el preciso momento de su mayor triunfo. Con el triunfo de la razón, lo racional deviene instrumento de la estructura social existente y pierde, por consiguiente, la esencia de su naturaleza —la negatividad. En estos términos, la razón se convierte inevitablemente en un acto frustrado. La única esperanza de liberación descansa en el repudio consciente del acontecimiento de la identidad. Sólo el reconocimiento consciente del fracaso de la razón, fracaso originado en su propio éxito, puede liberar la racionalidad.

También dicho reconocimiento está destinado a la identidad en cierto modo. Podemos comprender la verdadera naturaleza del principio de identidad, pero no podemos pensar sin identificar. Toda definición es identificación. El acto de la definición descansa sobre la reconciliación del concepto vacío con el objeto no pensado, sobre la idea que deviene idéntica con la cosa. El fin de la razón, la identidad, es también su único modo de operación. En el mismo momento en que la razón realiza la identidad se ve amenazada por el modo de la huída, la negatividad, y llega a ser indiscernible del problema a causa del funcionamiento real del proceso. La razón sólo puede operar a través del proceso del pensar que concilia lo opuesto. De ahí que, así como triunfa, amenaza con deslizarse hacia el fracaso. Sin duda, Horkheimer mantiene la esperanza en una definición no identificadora porque de otro modo todo estaría perdido[13]. A pesar de ello y por ahora, la crisis arraiga en la naturaleza de la razón misma.

De este modo, a la vez que la razón mantiene formalmente la

[13] Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft, p. 15.*

promesa de la negatividad que la liberaría de la irracionalidad histórica del mundo, presenta otra faceta. En primer lugar, la Escuela de Frankfurt juzga que el mundo enteramente racionalizado está en crisis justamente porque la razón ha conquistado el mundo. En segundo lugar, advierte la crisis en lo inconsciente del proceso racional, en la tendencia de la razón a no saber de sí, lo que allana el camino para que la razón se hunda dialécticamente en su opuesto. Por último, señala que la razón está en crisis porque el modo real de proceder de la razón tiende a constreñirla a la identidad que violenta su naturaleza crítica.

Nada de la crisis se manifestó antes del penúltimo momento del capitalismo. Con anterioridad, la inconsciencia de la razón era tolerable, ya que la oposición crasa entre el mundo y la razón obliga a la racionalidad de cada época a ir más allá de sí. Cuando una época se autoproclamó justa, dicha afirmación se desvaneció ante el sufrimiento grosero y abrumador inherente a la época; la necesidad forzó a la razón a una postura negativa y revolucionaria. En el penúltimo momento, sin embargo, la oposición entre la teoría de la justicia y la realidad llegó a hacerse subconsciente. La abolición de la miseria permitió que lo inhumano se enmascarara de humanidad. Lo irracional parece ser racional. Es este el momento en el que la razón cae en la identidad, a menos que un acontecimiento histórico de peso la obligue a abandonar la autocomplacencia. Es este el momento en el que, más que la dialéctica, es necesaria la voluntad; y es precisamente entonces cuando la manifestación histórica de la razón produce un acto tan problemático. La Escuela de Frankfurt piensa que la Ilustración comienza a fracasar porque su agente, en su ser y en su proceder, tiene una profunda deficiencia. El resurgir de la Ilustración deviene problemático por la misma causa.

La práctica histórica corriente de la razón es tal que puede concebirse como un alejamiento de su propósito abstracto. Más que servir a la búsqueda de la verdad, cumple una función instrumental y utilitaria [14]. Cuando la razón cae en la identidad con su objeto y no es llevada más allá de esta postura por las agobiantes circunstancias históricas, la razón llega a estar al servicio del orden social existente. La razón se convierte en una empresa técnica en la que demuestra

[14] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 149.

su utilidad social una y otra vez al devenir un instrumento de productividad y estabilidad social 15

El positivismo llega a ser la expresión ideológica del movimiento de la razón hacia la afirmación. Para la Escuela de Frankfurt, el positivismo filosófico y práctico (término utilizado por la escuela para designar muchos movimientos vinculados primordialmente por el respeto a la facticidad de las cosas o del mundo) constituye el momento final de la Ilustración [16]. La función social de la ideología del positivismo es negar la facultad crítica de la razón al permitirle que opere solamente sobre la base de la facticidad total. Al obrar así, se niega a la razón el momento crítico; la razón, bajo el dominio del positivismo, reverencia los hechos con sumisión. Su función es, simplemente, categorizar los hechos [17]. Su tarea termina cuando ha afirmado y explicado los hechos. En estos términos, en la ciencia social weberiana, el papel social de la razón es poner el acento sobre el orden social. Bajo el dominio del positivismo, la razón detiene inevitablemente la crítica de modo brusco.

Para la Escuela de Frankfurt no es un resultado fortuito del proceso de la Ilustración que el positivismo llegue a dominar el mundo de la conciencia social. Los frankfurtianos encontraron las raíces del positivismo en Platón. Verbigracia, Horkheimer sostiene que el filósofo rey de Platón es la contrapartida teorérica del ingeniero social tecnocrático moderno. La semejanza esencial reside en que tanto el soberano platónico como el burócrata procuran someter la sociedad al dominio de la razón y a la percepción racional de la verdad. Obviamente, Horkheimer reconoce la diferencia radical entre el platonismo y el positivismo. Platón se propone transformar el orden social para que llegue a ser una réplica del orden filosófico. El propósito del positivismo es hacer que la filosofía se someta al orden social, ya que no puede permitir que la filosofía eluda la facticidad bruta [18]. Ambos, sin embargo, desean aproximarse a una sociedad, a la postre, administrada. Tal es el impulso que, de acuerdo con la Escuela de Frankfurt, dio Platón a la Ilustración.

[15] Véase, por ejemplo, Marcuse, «Industrialization and Capitalism in Max Weber», *Negations,* pp. 207-8.

[16] Horkheimer, *Zum Begriiff der Vernunft,* p. 9; Marcuse, *Reason and Revolution,* p. 323, sobre el positivismo corno resultado del hegelianismo.

[17] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 166.

[18] Horkheimer, *Eclipse of Reason,* pp. 59-60.

Evidentemente, el positivismo desnaturaliza la voluntad de Platón. Platón deseaba la identidad entre filosofía y sociedad sólo de modo abstracto; reconocía que no podían coincidir históricamente. La filosofía sólo es afirmativa en sentido abstracto; su práctica concreta se levantará siempre en oposición al mundo inevitablemente menos que justo.

En Hegel, no obstante, la posibilidad puramente abstracta de Platón llega a estar enclavada en la teleología histórica. La esperanza irrealizable de Platón deviene necesidad inevitable en Hegel. Hegel convierte el concepto puramente abstracto de filósofo rey de Platón en la práctica concreta del funcionamiento prusiano. Si Platón dio impulso a la Ilustración, Hegel afirmó su realización. Después de la proclamación de la reconciliación entre razón y realidad, la práctica social de la filosofía debe resolverse en el positivismo.

La dialéctica hegeliana se pone en camino para cancelar la distinción entre apariencia y realidad. Debe hacerse coincidir de algún modo la verdad subyacente al mundo con su apariencia social. La distinción entre la cosa y su esencia, que fue la raíz de Kant, debía reconciliarse históricamente en una única entidad. La posibilidad real y la posibilidad ideal escondidas en la realidad debían fusionarse. El positivismo es la teoría de la práctica social que resulta de dicha reconciliación.

El positivismo, que considera el hecho dado como inviolable, también niega la distinción entre apariencia y realidad (sin fundamento histórico, no obstante) . Para el positivismo, la apariencia constituye el único atributo cognoscible de la cosa. La apariencia no esconde el núcleo del ser auténtico (como en Kant); es el *único* fundamento del ser. De este modo, para el positivismo, la facticidad manifiesta, la cosa en sí misma, conquista una hegemonía indiscutida sobre el mundo. Al mismo tiempo, consigue la hegemonía sobre el pensamiento. El hecho es la única fuente de lo que puede ser conocido. Puesto que el hecho es el único fundamento del saber, no es posible la crítica simultánea de los hechos. Hegel pensó que, antes del fin de la historia, los hechos producirían su propia refutación racional e histórica. En cl fin de la historia, los hechos, habiendo reconciliado sus elementos antinómicos (apariencia y realidad), se sitúan más allá de la crítica. El positivismo adopta justamente la misma postura. En cierto sentido, es el hegelianismo del desenlace histórico. Es

la única filosofía posible en el momento en que la historia se realiza y agota a sí misma'".

Para la Escuela de Frankfurt, el positivismo se justifica en cuanto ataca la falsa metafísica y la mitologización [20]. Tal es, asimismo, el caso de la Ilustración, de la que el positivismo es sólo la expresión final. Pero como sucede con la Ilustración, el momento del triunfo sobre las falsas tradiciones lleva consigo el peso de un nuevo fracaso. Como señala Adorno:

> La igualación teorética de esencia y apariencia corre pareja con la pérdida de lo subjetivo. Junto con la aptitud para el sufrimiento y la felicidad, los cognoscentes pierden la capacidad primaria para separar lo esencial de lo inesencial, sin que ninguno sepa realmente cuál es la causa y cuál el efecto. El impulso inquebrantable de verificar la exactitud de lo irrelevante más bien que de reflexionar sobre lo que es pertinente frente al riesgo del error es uno de los síntomas de la conciencia regresiva. Ningún mundo marginado perturba al hombre rústico; éste comprará con felicidad lo que el mundo de lo obvio le venderá en palabras o en silencio. El positivismo deviene ideología al eliminar, en primer lugar, la categoría objetiva de esencia y, entonces, consecuentemente, el compromiso con lo esencial [21].

El própósito de la Ilustración es aniquilar las envolturas que cubren la esencia del mundo. El positivismo, como perversión y cumplimiento de la Ilustración, elimina los velos que rodean las esencias declarando que tales esencias no existen. Para ser más preciso, según Adorno, el positivismo afirma que la esencia se identifica con la apariencia; la realidad está presente sólo en los hechos.

El resultado del triunfo del positivismo y, de este modo, el resultado de la Ilustración histórica es la pérdida de la verdadera subjetividad. Se pierde, en primer lugar, por el colapso de la facultad de discernir. Para poder distinguir una cosa de otra, se debe advertir el valor esencial que yace en cada una de ellas. La abolición de las esencias significa la ausencia de diferencias fundamentales entre las cosas. Todas las cosas comparten la misma esencia, la facticidad básica, y son, en estos términos, todas iguales. El hombre se enfrenta

[19] Sobre la relación entre filosofía positiva y positivismo, véase Marcuse, *Reason and Revolution,* p. 327.

20 Horkheimer, *Eclipse of Reason,* p. 86.

[21] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 170,

con un mundo incomprensible. Los numerososo hechos no producen nada más alla de sí mismos. Con el positivismo, la Ilustración sigue el camino más fácil al abolir la esencia sin realizar lo esencial. Con todo, fue forzado a asumir esta postura, ya que la propia estructura de la razón anhela la identidad en cualesquiera términos que estén disponibles.

Con la abolición de las esencias, la filosofía pierde su función crítica. El *status* de la filosofía que resulta del acabamiento de la obra de Hegel llega a ser problemático, parece que la filosofía se ha abolido a sí misma con el hecho hegeliano. También con el positivismo pierde la filosofía su función crítica. En vez de criticar y transformar la facticidad mundana, la filosofía, bajo el patrocinio del positivismo, afirma dicho mundo. No posee sentido histórico porque puede permitirse concebir la nada de la esencia, la ausencia de un dominio subterráneo en el que la insuficiencia de los hechos los agote. Así pierde la filosofía su función social. La razón filosófica, esencia de la Ilustración, se agota en su mismo triunfo [22]. Como dice Horkheimer: «En el momento de la realización, la razón ha devenido irracional y embrutecida» [23].

El resultado social del ascenso del positivismo como expresión dominante de la razón es la conversión de la razón en instrumento utilizado para respaldar el orden social " . El positivismo cumple dos funciones sociales. En primer lugar, al afirmar el dominio de los hechos, el positivismo no deja lugar para la crítica del orden social. Más aún, procura transformar el funcionamiento de la sociedad en realidad objetiva. Es decir, transforma la sociedad en una realidad objetiva que trasciende la conciencia subjetiva o la voluntad. Convierte el orden social en ley natural [25]. Evidentemente, Marx procuró hacer lo mismo con la sociedad, pero moderó los resultados al incluir el elemento histórico. Para el positivismo, lo histórico estaba ausente ya que un concepto como el de historia participa en las esencias. Siendo así, la ciencia social del positivismo se convirtió en estática social [26].

[22] Horkheimer, *Eclipse of Reason,* pp. 73-81; Marcuse, *Reason and Revolution,* p. 327.

[23] Horkheimer, *ibid.,* p. 128.

[24] Horkheimer, *Zum Begrtff der Vernunft,* pp. 9-13.

[25] Marcuse, *Reason and Revolution,* pp. 331-32.

[26] *Ibid.,* pp. 375-79.

En segundo lugar, la razón llega a funcionar llanamente como instrumento de producción social. En vez de tener a la crítica de las condiciones sociales inhumanas como su mayor propósito, la razón deviene un instrumento para elevar al máximo la riqueza mediante el incremento de la racionalidad tecnológica [27]. Con este proceder, la razón se encarga de hacer que la estructura social sea explotable en mayor grado, porque le permite producir cada vez más riqueza y más eficaces (y no inconscientes) medios de represión social [28]. De este modo, la razón abandona por entero su postura crítica. La subjetividad viene a estar al servicio de la objetividad absoluta, el mecanismo productivo, y sostiene de este modo al sistema social.

La razón logra mantener el estado de cosas existentes de tres maneras. En primer lugar, produce una ideología que obliga a lo racional a concentrase sólo en un aspecto de la realidad y a afirmar que los demás son pura ilusión. Lo hace llevando a cabo la tarea histórica*formal* que ella misma se fija y suprimiendo la necesidad de la crítica de lo real, de aquí el positivismo. En segundo lugar, la razón llega a ocupar este espacio de un modo tal que fuerza una oposición eficaz a la metafísica abstracta y con ello hace que la crítica parezca culpable de irrelevancia. Peor aún, puede de hecho obligar a la oposición a aceptar una ontología afirmativa [29]. Por último, la razón está al servicio del orden social, en concreto cuando fomenta la eficacia productiva y política y la represión.

Todo ello representa algo más que el simple ascenso de una nueva ideología destinada a apoyar a una clase dirigente pronta a ser reemplazada. Si así fuese, su taxonomía sería esencialmente insignificante. Lo que hace importante el resultado es que sus raíces se encuentran en el mismo proceso de la razón; ella crea las condiciones sociales y filosóficas que mantienen abierta la posibilidad de que dicha ideología pueda perpetuarse.

Como vimos anteriormente, Adorno sostiene que la propia razón posee una tendencia intrínseca a la identidad. En estos términos, la razón —no sólo en su forma histórica sino en su mismísima ontología— crea un modelo de sí que negaría, al fin y al cabo, el

[27] Marcuse, «Industrialization and Capitalism in Max Weber», en *Negations,* pp. 204-6. Horkheimer, *Eclipse of Reason,* p. 94.

[28] Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 22-34; Adorno, «Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivitat», en *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik,* pp. 154-55.

[29] Es decir, Heidegger.

momento crítico del pensar. La razón pretende acabar con la facultad crítica y comienza a hacerlo con su primera acción exitosa: la definición pura. Con este proceder, desea identificar la superficie de las cosas con sus esencias.

Quizá más significativamente, la Escuela de Frankfurt no vislumbra que el positivismo prepare el camino para su superación dialéctica. Al concebir la manifestación social del positivismo como posible mantenimiento de sí mismo a perpetuidad, los frankfurtianos entienden que la contrapartida teorética de la sociedad tiende también a perpetuarse. En primer lugar, al crear condiciones sociales en las cuales la riqueza se incrementa constantemente, no permite el desarrollo de una gran oposición entre las promesas sociales y su realización. Simplemente puesta, la razón instrumental produce. Incrementa la capacidad productiva a la vez que crea estabilidad social. Por medio de la racionalización del mecanismo productivo, crea condiciones sociales (distintas de las psicológicas) que podrían mantener a perpetuidad la razón instrumental como principio ideológico. No admite que se insinúe un gran desacuerdo.

En segundo lugar, el positivismo carece de contradicciones internas. Al negar *a priori* la realidad metafísica de lo que está más allá de los hechos, desarrolla un método internamente consistente de examinar el mundo. Su fundamento está en la identidad autosuficiente. Ha reconciliado los elementos discordantes, bien negando su existencia (al hacer socialmente una buena causa de su no existencia o de su inutilidad práctica), bien absorbiendo tales elementos en la categoría de los hechos. Por ejemplo, el neopositivismo freudiano niega algunos aspectos de la última metapsicología de Freud (como el instinto de muerte autónomo y no administrable) a la vez que transforma otros elementos abstractos en hechos brutos e indemostrables como hace con la noción de lo edípico [30]. Bajo el dominio de la identidad, el concepto es autosuficiente; éste no requiere nada más. Como sucede con la sociedad, para que el concepto se despoje de la autosatisfacción se exige más un acto de autoconciencia que movimiento dialéctico [31].

En fin, el positivismo niega a las alternativas un fundamento sólido sobre el cual apoyarse. Cualquier forma de racionalidad que par-

[30] Marcuse, *Eros and Civilization, pp. 224-66.*
[31] Adorno, *Negative Dialectics, pp. 146-47.*

ticipe de los hechos parece condenada a tomar parte en ellos bajo los preceptos impuestos por el positivismo a los hechos [32]. La alternativa que se ofrece, la metafísica, tiende a hacer irrelevante al sujeto de la acción en relación a la práctica social determinada por el positivismo. El positivismo, que ha llegado a ser, en primer lugar, enormemente poderoso, es, en segundo lugar, lo suficientemente poderoso para negar cabida a la organización de una oposición eficaz.

La única oposición que advierte la Escuela de Frankfurt es la de Heidegger. Y argumenta que éste ofrece sólo el espejismo de la oposición, ya que de hecho constituye la otra cara de la moneda del positivismo. La unidad radical de Heidegger con el positivismo puede encontrarse en el funcionamiento social. Heidegger, a la vez que se opone al positivismo, recapitula su función social objetiva por una carencia semejante de capacidad crítica respecto de lo social. Como sostiene Adorno:

> La jerga debe defender, a fin de no extraviarse, formas sociales transitorias que son incompatibles con el estado actual de las fuerzas productivas. Si deseara levantar las barricadas, entonces debería no sólo respaldar una postura muy despreciada entre sus partidarios, sino posiblemente también una racionalidad que la sociedad promete tanto como rechaza y por medio de la cual dicha sociedad podría ser superada. Semejante irracionalidad enmedio de lo racional es la atmósfera de trabajo de la autenticidad [33].

Así, Heidegger cumplé la misma función social que el positivismo —la afirmación de las condiciones existentes.

La raíz de tal afirmación puede encontrarse en el «juego de manos» de Heidegger respecto a la distinción entre lo óntico y lo ontológico [34]. La pretensión de Heidegger es buscar un fundamente del ser más allá de la mera facticidad, más allá de lo óntico. Adorno argumenta, y Heidegger no podría refutarlo sin caer en el idealismo, que no hay ser sin entidades [35]. Heidegger procura a veces evitar las entidades. Cuando así procede, intentando simultáneamente rehuir la conceptualización del ser o su concreción, cae en la

[32] Horkheimer, *Eclipse of Reason, p. 75.*
[33] Adorno, *Jargon of Authenticity, p. 47.*
[34] Adorno, *Negative Dialectics, p. 121.*
[35] *Ibid., p. 135.*

vaciedad [36]. Sin embargo, a menos que casi caiga en el silencio, la ontología debe participar en el concepto o en el hecho. El ser debe tener una raíz en lo que existe, sea en el mundo o en el pensar. Postular un ente mundano que no pertenece al mundo, que no participa de la substancia teorética, es lógicamente imposible. Estar libre de la materia tanto como del pensamiento no es sólo sencillamente impensable, sino también imposible de ser experimentado. Heidegger, al no desear decidirse, vacila de hecho entre ambas posibilidades. Por una parte:

> Heidegger, no obstante su seguridad en contrario, sitúa el pretendido antecedente de la diferencia ontológica del lado de la esencia: como se niega la diferencia expresada en el concepto de entidad, el concepto es exaltado por la inconceptualidad que se dice se esconde en él [37].

Por otra parte, socialmente:

> La ensalzada indivisibilidad de esencia y existencia en el ente es, así, nombrada como lo que es: el contexto ciego de la naturaleza; el sino de la concatenación; la absoluta negación de la trascendencia cuyo trémolo palpita en la voz del ser. El espejismo en el concepto de ser reside en dicha trascendencia; pero la razón de ello es que las definiciones de Heidegger —deducidas del *Dasein,* de las miserias de la historia real humana hasta el día de hoy— hacen caso omiso del recuerdo de tales miserias 38.

Adviértase lo sucedido. En la búsqueda de un fundamento del ser que sea inmune a las entidades del concepto o del objeto, Heidegger se desliza hacia el concepto —hacia un idealismo puro—, por la misma abstractez del proyecto y su descontento respecto a las cosas. Al mismo tiempo, sin embargo, la identidad intrínseca a la categoría de ser exige que ésta incluya simultáneamente la facticidad. La ontología no puede permitirse que algo escape a su dominio [39]. Se admite que aquello que se desvía, sólo lo haga de modo brutal; es tan grosero como innoble. Lo que se entromete es la realidad bruta y ruin de las condiciones sociales existentes, la voluntad de tolerar

[36] *Ibid.,* p. 115.
[37] *Ibid.,* p. 117.
[38] *Ibid.,* p. 119.
[39] Adorno, *Jargon of Authenticity,* p. 140.

condiciones sociales intolerables. Separando la ontología de la facticidad en el plano del ser privado, Heidegger unifica el ser social y el hecho bruto. Tiende objetivamente a confirmar el hecho de las condiciones sociales a la vez que intenta asistir al ser en su huida del contexto social.

En consecuencia, desde puntos de vista contrapuestos, Heidegger y el positivismo intentan cumplir la misma función social. Ello puede verse, según Adorno, en el plano del lenguaje: «La jerga comparte con el positivismo una concepción mal acabada de lo arcaico en el lenguaje... La jerga, sencillamente, ennoblece la antigüedad del lenguaje que los positivistas anhelan erradicar. « [40]. Lo que ambos hacen, el uno porque no puede comprender la falta de magia del lenguaje, el otro por ignorar arbitrariamente su auténtica magia, es dejar el lenguaje intacto. Heidegger se sumerge tan profundamente en el lenguaje que no puede encontrarse ni rastro de él. El positivismo toca tan superficialmente al lenguaje que no hace mella en su superficie. Ambos se unen objetivamente por su impotencia práctica.

El positivismo procura subordinarse a los hechos; intenta consentir el dominio de la facticidad. El heideggerianismo pretende, fundamentalmente, situarse más allá de los hechos. Procura considerar el ser más allá tanto del hecho como del concepto; Adorno sostiene que no lo consigue. Al principio se sumerge en el concepto. Entonces, cuando busca una hegemonía idéntica sobre todas las cosas, deja que el hecho reingrese tanto porque lo ontológico [41] es de hecho incomprensible sin referencia a lo óntico, como porque la función social objetiva del ser es elevar el hecho social incólume hasta el plano de lo intangible —despreciable, pero como tal, enteramente libre del ser brahamánico. «Heidegger traspone la superioridad empírica de las cosas a la esencia de la realidad» [42].

Entre el positivismo y el heideggerianismo, las posibilidades filosóficas de nuestra época están agotadas. Heidegger ofrece la única solución concebible al positivismo cuando se niega a responderle en su propio terreno. Los estilos de pensamiento que se adherirían a los hechos se verían forzosamente precisados a plegarse a las leyes

40 *Ibid.,* p. 42.
41 Adorno, *Negative Dialectics,* p. 108.
42 *Ibid.,* p. 100.

de la facticidad tal como fueron promulgadas por la sierva de la Ilustración, la ciencia. En cuanto científico, el pensamiento fundado sobre los hechos estaría en un perpetuo y casi ineludible peligro de verse arrastrado hacia la identidad. En este momento, acabaría con su oposición al positivismo, que ya ha proclamado la conquista de la identidad. La fuerza de Heidegger reside en su huída de los hechos. Les niega influencia al afirmar que el fundamento del ser no está ni en el dominio del concepto ni en el de los hechos. De este modo, produce la ilusión de una oposición efectiva. El juego de manos de Heidegger, su propia búsqueda de identidad universal, está en la caída en la metafísica y en la facticidad al tiempo que pretende no hacer nada de ello. Así, la única oposición sistemática imaginable al positivismo, la que se sitúa metódicamente más allá de los hechos, fracasa porque cae en la facticidad en contra de su propia voluntad.

No se puede pensar en una oposición eficaz al consorcio hegemónico representado por el positivismo y el heideggerianismo mientras sea una oposición sistemática. No se puede evitar ni la necesidad de la facticidad ni el imperativo de superarla. Poner un pie en cualquiera de los dos campos es dar un paso en el camino hacia la afirmación. Sólo una aproximación no sistemática, capaz de ser contradictoria con el fin de evitar la dialéctica afirmativa, puede mantenerse intacta. Dicho intento, como veremos, es la teoría crítica.

Por lo pronto, la cuestión consiste en que el movimiento hacia la facticidad tiene sus raíces en el mismo proceso de la Ilustración; dicho movimiento es inevitable mientras permanezcamos bajo el mecenazgo de la Ilustración. Al mismo tiempo, una huída de la Ilustración se presenta problemática. En estos términos, la crisis del positivismo y de Heidegger es la crisis de la Ilustración. Como tal, es la crisis de Occidente:

> La primera causa del retroceso desde la Ilustración hacia la mitología no debe buscarse tanto en las mitologías nacionalistas, paganas o en otras recientes, elaboradas justamente para urdir dicha inversión, sino en la Ilustración misma[43].

La causa del retroceso desde la razón y la Ilustración puede encontrarse en la razón y en la Ilustración mismas.

[43] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enligtenment,* pp. 8-14.

El objetivo inicial de la Ilustración era el mundo natural. Por una parte, la Ilustración se propuso desmitologizar el mundo natural. Por la otra, quiso poner dicho mundo al servicio del hombre, con la razón como instrumento de dominación del mundo [44]. En dicho intento, la razón ilustrada se convirtió en ciencia moderna.

El propósito de la Ilustración y el de la ciencia eran idénticos: dvsmitologizar el mundo [45]. Para lograrlo, había que concretar el concepto de mundo. El primer paso en este proceso fue el desarrollo del materialismo filosófico. En su forma más simple cumplía con la tarea de concreción al negar la realidad de lo abstractamente metafísico; el materialismo hacía hincapié en que el fundamento de todos los fenómenos debía encontrarse en la materia. Reduciendo el mundo a la cantidad, es decir, a las cosas perceptibles, la Ilustración puso las bases de la ciencia moderna. Las cosas son perceptibles. Aquellas cosas que pueden percibirse sensiblemente son intrínsecamente cuantificables. El verdadero criterio de la autenticidad de los fenómenos se encontrará así en la cuantificabilidad. Lo que no puede ser numerado, esto es, implicado en un acontecimiento concretamente matemático, no es real. El esfuerzo por arrojar mitos y demonios del mundo da origen al experimento de la ciencia moderna: ¿se puede cuantificar el hecho? [46].

La Ilustración, a fin de buscar lo auténticamente verdadero y no mítico, se obliga a sí misma a adoptar la postura de la ciencia. Debe mostrarse incrédula respecto de los acontecimientos potencialmente abstractos, de modo que asume la postura del positivismo moderno en lo tocante a la cantidad. En verdad, al tratar de eludir la interpretación metafísica de los acontecimientos, abandona incluso el concepto de causalidad sensible. Ya que la verdadera causa nunca puede ser simplemente percibida, es la probabilidad más que la causación la que debe regir el mundo. Aun el concepto contiene la semilla del mito; el concepto debe ser expulsado en favor de la estadística de la probabilidad [4'].

Por muy respetuosa que haya sido la Ilustración con la metafísica en los comienzos, a la larga se vio obligada a adoptar la postura de empiristas y positivistas para proteger su integridad del abuso de

[44] Horkheimer, *Eclipse of Reason, pp. 92-94.*
[45] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment, pp. 3-4.*
[46] *Ibid., p. 7.*
[47] *Ibid., p. 5.*

los espejismos. Estar conforme con la metafísica significa estar sobre un fundamento perpetuamente incierto. La única solución es asumir la aproximación agnóstica de la ciencia. El concepto mismo debe ser eliminado del proceso de pensamiento; la certeza de la causalidad, conceptual y empíricamente incognoscible, debe dar paso al agnosticismo de la estadística. Todos los conceptos legítimos deben admitir el criterio del juicio —la cuantificabilidad. La Ilustración, que inicialmente prometió la verdad, debe hacer la guerra al concepto para impedir la intrusión de lo mítico.

La ciencia, que ha reducido el mundo al hecho sensiblemente perceptible debe ahora justificarse a sí misma. El mito prometió el secreto del mundo; la metafísica mantuvo abierta la posibilidad de la liberación; la ciencia expresa la posibilidad de la conquista de la naturaleza [48]. Esta podría ser su única justificación por el exorcismo que ha obrado sobre la mente humana. Habiendo reducido el mundo a la facticidad de la materia, la ciencia sólo puede referirse al contenido material del mundo. La Ilustración creó la ciencia para llevar a cabo su tarea. La ciencia, a su vez, debe crear también un modo de mediación entre ella misma y la esencia percibida del mundo. Aquello que se levanta entre el mundo y la ciencia es la tecnología.

La ciencia prometió con vehemencia que subyugaría la naturaleza a su voluntad. De lo contrario, hubiera sido inútil apartar el velo de encantamiento del mundo de acuerdo con los únicos modelos que, a la larga, la ciencia podía permitirse —los modelos sensibles. La ciencia creó la estructura de la tecnología para verificar sus tareas. La ciencia es una tecnología que tiene una relación abstracta con su objeto (el mundo material). Dicha relación se basa en el aspecto teórico de su práctica. Sin embargo, si la ciencia va a conquistar el mundo, la práctica teórica es totalmente insuficiente para tal propósito. La relación entre la ciencia y el mundo debe hacerse concreta. La tecnología, enraizada como está en el método abstracto de la ciencia y en la realidad óntica del mundo, es la concreción de la relación entre la ciencia y el mundo. Además, la metodología representa el aspecto social de dicha relación: lo que la ciencia promete teoréticamente, la tecnología lo consigue sensible y socialmente. La naturaleza es dominada y explotada. Por último, la tecnología se ajus-

[48] Horkheimer, *Eclipse of Reason,* p. 92.

ta a los dictados del método científico. Trabaja, no a través de conceptos abstractos o imágenes de las cosas, sino a través de fórmulas y métodos no mediados —es decir, por medio de fórmulas y métodos que están en relación directa con el estrato esencial de lo natural y, al mismo tiempo, muestra resultados sensiblemente verificables por una productividad incrementada [49].

El proceso tecnológico completa irreversiblemente el desarrollo de la Ilustración. La Ilustración, al emprender la ruptura del hechizo del mundo mientras buscaba que el hombre se sintiera en el mundo como en su propia casa, no tenía indicio más claro de su triunfo que la obra de la tecnología. Por una parte, la tecnología no reconoce ningún estrato del mundo que esté más allá de su alcance. Por haber nacido de la transformación del mundo en realidad material absoluta obrada por la ciencia, niega abstractamente la posibilidad de cualquier otro dominio al cual el hombre pudiera retornar a la vez que pretende actuar una y otra vez sobre la estructura del mundo sensible. Por otra parte, la tecnología intenta que los hombres se sientan en el mundo como en su casa por medio de la conquista y objetivación de la naturaleza, y lo consigue. M concederle el dominio sobre la naturaleza, la tecnología pone al hombre en situación de deshechizar el mundo: el hombre se ha convertido a sí mismo en algo idéntico al hechizo —Dios 50

Es en este punto donde la Ilustración enfrenta una crisis. Habiendo intentado romper el hechizo del mundo, retorna a las formas míticas asignando al hombre el papel de hechizado. La Ilustración, a pesar de su promesa, a decir verdad nunca se desprende del mito. Tiene como tema inicial la mitología y, en su forma y estructura, está íntimamente vinculada con la tarea de la propia mitologización, a la que ha estereotipado como enemigo mortal. El mito es, en sí mismo y por sí mismo, una falsedad. Es una representación falsa de la naturaleza del mundo. Al mismo tiempo, es verdadera en su falsedad. El modo como el mito falsea revela antiguas y profundas verdades acerca de las necesidades humanas. Además, el mito es necesario para la vida: proporciona una estructura para incoar la existencia. En estos términos, el mito debe abolirse y mantenerse a la vez.

[49] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 4.
[50] *Ibid.*, p. 9.

La Ilustración se vincula con el mito en el más simple de los sentidos: obtiene su impulso tanto como su motivo práctico de la concepción mitológica de la relación del hombre con el mundo. El ejemplo más obvio aducido por la Escuela de Frankfurt es el mito de Prometeo [51]. Prometeo, santo patrono del trabajo y del sufrimiento según el punto de vista de Marcuse, constituye el tema básico de la Ilustración. La ciencia se ve a sí misma como una empresa esencialmente divina, que obtiene el fuego para el hombre a través del uso de la astuta razón. Como la astucia de los hombres reproduce la sabiduría divina y la caridad de un dios, la naturaleza misma puede ser conquistada y puesta al servicio del hombre. La elección de este tema es más que un simple reconocimiento racional de las posibilidades humanas. Representa más bien una elección entre los muchos mitos disponibles sobre las relaciones entre el hombre y la naturaleza. En otras palabras, la Ilustración es ella misma un mito.

Horkheimer y Adorno también conjeturan que el mito está en la raíz de la Ilustración, el mito de Odiseo el embaucador, quien se pone a sí mismo como el que rompe el hechizo del mundo [52]. Odiseo, un Prometeo humano, se asigna el papel de enemigo y destructor del mito. A través del abandono de su hogar (y la reconducción de la libido desde lo erótico hacia lo explorativo) y la buena voluntad de soportar el sufrimiento, facultado por una astucia que substituye la imagen del sacrificio por la auténtica experiencia del sacrificio, Odiseo viene a simbolizar la Ilustración de Occidente. Con sufrimiento real e imaginario, con auténtica astucia, Odiseo vaga por el mundo eliminando todo lo que está hechizado, evitando y engañando a las cosas mágicas que sólo se pueden tratar de esta manera.

Los mitos de Odiseo y Prometeo se unen en la oposición directa a todo aquello que está fuera o se opone al dominio humano del mundo. La Ilustración, histórica y conceptualmente, cobra impulso del mito. El mito es su forma, si no su contenido, porque la Ilustración no necesita atribuirse el papel que adopta. No es necesario que se muestre hostil con lo que es naturalmente incontrolable e incognoscible divinamente. La Ilustración podría tratar de explicar el misterio de modo que reconciliara al hombre con la perpetuidad de lo desconocido. Prefiere no hacerlo a causa de que su mitología se refiere

[51] Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 146.
[52] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp 49-52.

a ella misma. La Ilustración no es tanto falsa cuanto no verdadera; más exactamente, no es ni más ni menos verdadera que otros mitos. La Ilustración establece sus horizontes sobre la base de la mitología formal y sustancial tanto como lo hacen sus enemigos declarados.

Además, la Ilustración arraiga en el mito porque reproduce la función de este último:

> Por tanto, la Ilustración retorna a la mitología, a la que en realidad nunca supo cómo eludir. Porque en sus símbolos la mitología contiene la esencia del *status quo,* del ciclo, del destino y de la dominación del mundo manifestados como verdad y privados de esperanza. Tanto en la pregnancia de la imagen mítica como en la perdurabilidad de lo factual es manifiesto esto y la mera existencia, pura y simple, se expresa como el significado que ella prohibe[53].

La función formal de la mitología es afirmar la permanencia de la condición humana. Aun la inestabilidad aparente de formas específicas de existencia en los mitos de Prometeo y Odiseo reaparece como permanencia en cuanto mediada por el prisma del sufrimiento solitario que los mitos exigen. La facticidad es la afirmación de la permanencia. Así como trata de dominar la naturaleza, la Ilustración confirma que las cosas no están fundamentalmente sometidas a la crítica —pueden ser usadas, no pueden ser refutadas. En el reino de lo social, la Ilustración (en su manifestación final, el positivismo) vislumbra la permanencia de la condición humana, no en el sentido de que dicha condición sea inmutable, sino en cuanto la dirección propia del cambio es constantemente ignorada. Así, tanto en la estructura formalmente inmutable del método científico y en la inmutabilidad del hecho como en la mónada crítica de la realidad y en la entidad invariable, la Ilustración jamás se libra de la mitología, sino que la reproduce de forma racionalista

Freud, según Horkheimer y Adorno, atribuye carácter mágico al deseo humano de gobernar el mundo entero. Es la magia la que procura el dominio del mundo por el deseo humano. Si ello es así, entonces la Escuela de Frankfurt entiende que la Ilustración es esencialmente mágica en sus propósitos[54]. Así como el mito y la Ilustración comparten el deseo de permanencia, así también comparten el deseo de totalidad.

[53] *Ibid.,* p. 27.
[54] *Ibid.,* p. 11.

En definitiva, dicho deseo se muestra en la reproducción que del temor mítico efectúa la Ilustración. La Ilustración empieza por prometer el destierro del mito de lo desconocido y, a una con ello, del temor. Triunfa en la primera tarea pero simplemente refuerza lo segundo:

> El hombre se imagina a sí mismo libre del temor cuando ya no existe nada desconocido. Ello determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que combina lo animado con lo inanimado como el mito lo inanimado con lo animado. La Ilustración es el temor mítico convertido en radical. La pura inmanencia del positivismo, su producto último, no es más que un, por así decirlo, tabú universal. Absolutamente nada puede quedar fuera, porque la simple idea de exterioridad es la verdadera causa del temor[55].

En otras palabras, la Ilustración hace que el hombre se imagine a sí mismo libre del temor de lo desconocido por medio de la negación de la existencia real de lo desconocido. En esta postura hay esperanza pero detrás de ella se oculta el temor. Como el mito, la Ilustración no puede admitir cosas que estén más allá de su alcance. Como el mito en su forma más radical, el positivismo está enraizado en el pavoroso temor de ser refutado por aquello que está más allá de su comprensión paradigmática. El positivismo prohibe todo lo que no sea un hecho. No lo rebate sino que, como el mito, arrolla todo lo que esté fuera de sus preceptos —y ello por un acto de fe. El positivismo, como la mitología, comparte el deseo de totalidad. No puede admitir nada que esté fuera de su estructura. El temor desesperado del positivismo reside en que existe algo con lo cual no puede habérselas; algo incomprensible para él. La mofa positivista de la metafísica encubre su profundo temor de los contenidos metafísicos, a los que no puede poseer ni refutar. Se llena de temor, como lo haría el más primitivo de los mitos, ante el pensamiento de sus enemigos.

Así, la Ilustración se sume en la práctica de su principal enemigo:

> Lo mismo que el mito realiza ya la Ilustración, así la Ilustración se sumerge, con cada paso, más profundamente en la mitología. Recoge todas sus cuestiones de los mitos para destruirlos y aun como

Ibid., *p.* 16.

da. Al igual que el mito, la Ilustración no podía tolerar nada exterior a sus fronteras. El totalitarismo llegó tan fácilmente a la aparente tolerancia de la Ilustración como llegó a la intolerancia mítica. El regreso a la barbarie resulta del fracaso de la Ilustración, siempre ineficaz para abandonar lo mitológico. No podía hacerlo porque era la mitología misma.

La mitología de la Ilustración fue elaborada por la crisis de su agente, la razón. Históricamente, se entendía que la Ilustración era la razón que planteaba problemas y proporcionaba soluciones. Ello estaba en el origen tanto del progreso como de la ontología racional. Hoy en día, la razón pone un problema para el cual no tiene solución: se presenta a sí misma como problema. Su principio de operación era la negación. Aun el acto de negación era un paso intermedio en la mira racional. La razón buscaba la identidad, y la identidad tenía origen en el modelo mismo de su operatividad. La razón buscaba el reposo. La Ilustración y la razón establecieron simultáneamente el hecho irreductible, sensible y positivo como mónada de la realidad. La Ilustración lo hizo procurándose un fundamento que, aparentemente, proscribiría lo mítico. La razón, descubriendo la entidad totalmente idéntica consigo misma, introdujo la posibilidad de una conceptualización simple y efectiva.

Así, a un mismo tiempo, el hecho no criticable emergía como mónada de la realidad y la Ilustración cumplía más radicalmente su misión mítica: la conquista del mundo por medio de la ruptura del hechizo. A la vez, la razón negaba la posibilidad de criticar lo que podía comprender y la Ilustración intentaba aniquilar todo aquello que la razón positiva y científica no podía. Históricamente se dio un momento de totalidad carente por entero de crítica. La Ilustración había cumplido su promesa. La naturaleza había sido conquistada. Con esta acción se verificaba a sí misma y reclamaba sus derechos —el mundo mismo. Habiendo obtenido el control sobre el inundo, juzgó conveniente reclamar al hombre mismo [58]. El modo de operación de las ciencias naturales podía aplicarse a las ciencias sociales. La razón como instrumento de tecnología se convertiría también en instrumento de tecnología social —la burocracia.

La Ilustración, crítica respecto del mito, y la razón, negativa respecto a la facticidad recalcitrante, se convirtieron simultáneamente

58 *Ibid.*, pp. 31-42.

en positivas a causa de la conquista de la naturaleza y el sometimiento del mundo entero a la facticidad.

La crisis de la Ilustración y de la razón fue la siguiente: si el momento más alto de la razón estaba en el acto de negación y lo que debía ser negado había sido negado; si el propósito de la Ilustración era la desmitologización, que a su vez se había convertido en mito, entonces todo lo que le restaba al hombre era la decadencia en la facticidad bruta y en la barbarie histórica hacia lo recalcitrante. Si la razón y la Ilustración se habían agotado a sí mismas, ¿quedaba algo más allá del vaciamiento? Por una parte, estaba el nihilismo de la pseudoontología de Heidegger. Pero llevaba consigo el corolario brutal de la Ilustración: el nazismo (al que la Escuela de Frankfurt no juzgó como acontecimiento azaroso, ni históricamente ni en su conexión con Heidegger). Por otra parte, había esperanza de crear la nueva teoría crítica. Esto último fue propósito de los frankfurtianos. Pero antes de que fuera realizable, la crisis de la Ilustración debía ser resuelta estética, psicológica y, lo que es más importante, históricamente. Ante todo, la crisis general de la cultura originada en la crisis de la Ilustración era la crisis de la razón que se realiza y, con ello, se agota a sí misma. La razón había caído en la afirmación de todo lo que era y se convirtió en sierva e instrumento de lo existente. Esta postura afirmativa estaba en la raíz de la crisis de la cultura misma; y la crisis de la cultura es la crisis descollante de nuestro tiempo.

XI. LA CRISIS DEL ARTE Y DE LA CULTURA

LA ESCUELA de Frankfurt concentró la más viva atención en el reino cultural; es decir, en la dimensión estética. La relación entre cultura e historia ha sido siempre un elemento obscuro de los cánones marxistas. Era evidente para Marx y Engels, como también para Lenin, Trotsky y Mao, que la transformación cultural resultaba esencial para la liberación política y económica. La ambigüedad estaba en la cuestión de lo que constituía causas o efecto. Para Marx, en realidad, este problema no era decisivo. Por una parte, podía sostener que lo económico constituía el sustrato fundamental de la historia. Por otra parte, su metodología dialéctica le permitía moverse entre los dos reinos y alcanzar un equilibrio implícito entre ambos. Afirmando la existencia de dos reinos que se influían recíprocamente, se las compuso para procurar un equilibrio formal entre lo económico y lo cultural.

Más tarde, el marxismo politizado relegó la cultura al dominio de lo epifenoménico. Engels abandonó la relativa igualdad dialéctica que los dos reinos tenían en Marx en favor de una relación más puramente causal entre la realidad económica y el arte y la cultura, en la que la economía constituía evidentemente el reino fundamental [1]. Cada variedad oficial del marxismo vulgarizó aún más dicha relación. Estas versiones tendían a establecer un maridaje cada vez más estrecho entre la cultura y los intereses de una clase determinada, intereses en los que se creía encontrar los orígenes de una obra de arte en particular. De este modo, un personaje como Plejanov, quien en verdad tenía un pie en el comunismo y otro en la socialdemocracia, pudo escribir: «Sobre la base económica dada se levanta fatalmente la superestructura ideológica pertinente» [2]. No se podía sostener una postura tan simplista por dos razones. Primero, porque la práctica política que se originaría de semejante actitud

[1] Véase Engels, The Part Played by Labor in the Transition from Man to Ape», en Baxandall y Morawski, editores, *Marx and Engels on Literature and Art, p. 56.*

[2] Plejanov, *In Defense of Materialism,* trad. André Rothstein, Londres, 1947, p. 192.

sería singularmente ineficaz. El concentrarse en la transformación puramente material de la existencia no produjo en la práctica nada distinto. La transformación de la consciencia, de la que lo cultural es la manifestación externa, simplemente no tuvo lugar una vez que se hubo transformado el sustrato económico, como Lenin reconoció indirectamente al declarar que el proletariado, abandonado a sus errores, crearía sólo una conciencia gremial [3].

Segundo, como Marx sabía muy bien, porque una noción simplista de la relación entre cultura y economía no podía ser sostenida teóricamente. Existía unidad dialéctica entre ambos dominios. Había que desarrollar una relación más compleja y sutil entre cultura y economía, tanto porque los dominios estético y cultural obran en virtud de principios propios originales, como porque lo cultural tiene una capacidad singular para influir en el reino de lo material. Así Trotsky pudo decir (a la vez que seguía siendo marxista): «Sí, el arte debe hacerse accesible como arte, la literatura como literatura, es decir, como campos enteramente específicos del esfuerzo humano. Por supuesto que también tenemos un criterio clasista para el arte, pero dicho criterio clasista debe refractarse artísticamente, es decir, en conformidad con las peculiaridades absolutamente específicas del campo de creatividad al que se aplican nuestros criterios» [4]. El marxismo, que en cierto aspecto adoptó una postura vulgar y mecanicista para con la relación entre cultura y economía, se vio obligado por su propia complejidad y por la realidad de la práctica política a abandonar el monismo económico en favor de una noción más penetrante de l .l acción recíproca entre ambos dominios. Reconoció la autonomía dk lo estético.

Así como la realidad forzó la sofisticación en la izquierda, también la Escuela de Frankfurt tomó una decisión sobre la posición central de la cultura, por intermedio de la influencia de la derecha filosófica. Evidentemente, figuras como Nietzsche, Heidegger y Spengler recurrieron a lo cultural. Para cada uno de ellos, aunque de modo diferente, lo cultural y lo estético llegaron a expresar el núcleo de la experiencia histórica. No veían lo cultural simplemente como el efecto posterior de alguna realidad escondida, sino como el funda-

[3] Lenin, *What Is to Be Done?,* ed. Connor, pp. 40-41.
[4] Trotsky, *Class and Art,* ed. Siegel, p. 76.

mento sobre el cual la realidad esencial se determinaba a sí misma. El arte y la vida estaban íntimamente vinculados.

Fue por la confluencia del interés renovado del marxismo por lo estético con la visión de la derecha filosófica relativa a la unidad entre lo estético y lo humano, por lo que surgió la interpretación de la Escuela de Frankfurt. Por una parte, como los frankfurtianos buscaban crear una práctica histórica eficaz, tuvieron que reproducir el retorno de Lenin y Trotsky a la cultura como medio de actividad histórica [5]. Por otra parte, consideraron lo estético no sólo como el escenario eficaz para la actividad política, sino más bien como un mundo íntimamente vinculado con la vida misma. Para ellos, la cultura y la sensibilidad estética constituían la dimensión existencial última. La experiencia sensible de la producción material —es decir, de la vida económica— producía un impacto estético sobre la experiencia de los miembros de una clase y, hasta este punto, era decisiva. Pero esta consecuencia se extendió solamente hasta su efecto sobre la experiencia de la sensibilidad. La sensibilidad existencial establecida y creada por el arte y la cultura constituyó, en sí misma y por sí misma, el núcleo de la existencia. La Escuela de Frankfurt, al igual que Nietzsche, vio la historia como el desarrollo de la sensibilidad estética; la transformación de dicha sensibilidad era el objetivo final de la transformación revolucionaria de la existencia. Vida y arte eran, para ellos, indiscernibles [6].

Para la Escuela de Frankfurt, el último aspecto de la crisis de la Ilustración se revela en la crisis del gusto estético. Como afirma Adorno: «El gusto es el sismógrafo más preciso de la experiencia histórica; a diferencia de casi todas las demás facultades, es capaz de registrar aun su propio comportamiento. Reaccionando en contra de sí mismo, reconoce su propia falta de gusto»[7]. El gusto se establece como el núcleo expresivo de la experiencia histórica. En verdad, es la estructura formal a través de la cual se media la experiencia. El modo como reaccionamos ante la vida está determinado por

[5] Horkheimer, «Notes on Science and the Crisis», en *Critical Theory,* p. 9.

[6] Marcuse, *Essay on Liberation,* pp. 23-48; Horkheimer, «Authority and the Family», en *Critical Theory,* pp. 59-68; Benjamin, «Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft», en *Der Stratege im Literaturkamp,* pp. 11-13; Adorno, *Philosophy on Modern Music,* pp. 3-4.

[7] Adorno, *Minima Moralia,* p. 145.

los constructos culturales y las expectativas por medio de las cuales filtramos y valoramos el mundo.

La cultura, el reino del gusto, es capaz también de mostrarse reflexiva. El fin más profundo de la cultura es ella misma. Enclavado en lo estético, como contrapunto del gusto, está lo bello [8]. La cultura, que puede tener o no gusto —es decir, que puede ser o no bella— se somete sin cejar al análisis y al juicio crítico. Ello significa, en primer lugar, que la cultura posee un movimiento dialéctico propio, fundado no simplemente en su relación con lo económico, sino derivado también de su propia reflexividad intrínseca. En segundo lugar, ello significa que el papel de la crítica es cardinal en relación con la cultura.

El movimiento de la cultura, como el movimiento de toda dialéctica, tiende hacia la resolución de sus tensiones antinómicas. En tal caso, el propósito de la cultura es identificar gusto y belleza. Al término de la historia de la cultura, la belleza, en primer lugar, debería impregnar el mundo y, en segundo lugar, más importante desde la perspectiva del gusto como tal, debería ser valorada.

No obstante, la cultura posee otra faceta: «La cultura es verdadera únicamente cuando es, sin reserva, crítica... El juicio crítico es un elemento indispensable de la ,:ultura, que es contradictoria en sí misma: en toda su no verdad, a pesar de ser verdadera como cultura, es lo no verdadero» [9]. Este es el dilema. El movimiento implícito de la cultura hacia la autocrítica es una tendencia al buen gusto —es decir, a la estima de lo bello. Con todo, si la cultura llegara al reposo, devendría en cierto sentido no verdadera. La cultura, como la razón, se falsea cuando llega a su fin. De este modo, la crisis de la cultura al término de la historia es el problema del significado sin finalidad; es el problema de la belleza cuando todo es bello.

En este plano, la contradicción es profunda: se trata de la situación de la obra de arte una vez que el mundo ha llegado a ser bello. Pero esta no es aún la crisis que la Escuela de Frankfurt señala como decisiva. La primera crisis que se debe afrontar es el fracaso de la cultura aún antes de devenir bella. El triunfo del mal gusto y del horror, acoplado con el fracaso de la crítica cultural en la ruptura

[8] En este punto, la Escuela de Frankfurt parece seguir las orientaciones de Hegel. Véase Hegel, *Philosophy of Fine Art,* pp. 194-196.

[9] Adorno, «Cultural Criticism and Society», en *Prisms,* p. 22.

de la autocomplacencia propia de una cultura insuficiente y distorsionada, constituyen la crisis:

> La crítica cultural se encuentra a sí misma enfrentada con la etapa final de la dialéctica entre cultura y barbarie. Resulta bárbaro escribir poesía después de Auschwitz. Y ello corroe hasta el saber porqué llegó a ser imposible escribir poesía hoy. La reificación absoluta, que presupone el progreso intelectual como uno de sus elementos, se prepara para empapar íntegramente el espíritu. La inteligencia crítica no puede hacer frente a este desafío mientras se confine en la contemplación autocomplaciente 10.

La poesía después de Auschwitz —es decir, la contemplación de la belleza frente al horror abrumador— es barbarie. Auschwitz, hasta que sea completamente expiado, ha abolido el derecho a la celebración de la poesía. Lo bello se ha excluído enteramente a sí mismo del mundo. El mundo, en su penúltimo momento, ha llegado a ser por entero perverso. Como tal, la sensibilidad estética capaz de valorar el mundo tal como éste es se ha convertido en algo absolutamente falto de gusto. Esta misma crítica cultural carente de gusto ha llegado a ocupar el espacio destinado a la auténtica crítica. La crítica cultural deviene afirmativa.

Afirma la cultura tal como ésta es en vez de obligarla a superarse. Adorno exige la sustitución de la crítica cultural en boga por la crítica dialéctica, que tendría como tarea la creación de un nuevo y, una vez más, reflexivo momento del gusto [11]. En estos términos, la Escuela de Frankfurt acomete la crítica de la cultura desde el punto de vista de la totalidad, de las partes y de la génesis. La teoría crítica tiene como momento primero la tentativa de una crítica cultural dilatada y revitalizada.

El primer problema al que debe dedicarse es el del origen de la crisis del arte y de la cultura. Marcuse define la obra de arte como sigue:

> Al igual que la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica en contraste cQn el universo existente ya dentro del él. Pero en contraposición al universo técnico, el artístico es un mundo de ilusión, apariencia, ***Schein.*** Sin embargo, dicha apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa para la

lo *Ibid.,* p. 34.
11 *Ibid.,* p. 77.

> realidad establecida. En las distintas formas del enmascaramiento y del silencio, el universo artístico se organiza de acuerdo con las imágenes de una vida sin miedo... Cuanto más clamorosamente irracional se torna la sociedad, mayor llega a ser la racionalidad del universo artístico [12].

La obra de arte es obviamente creativa. Pero aquello que propiamente se crea en la obra de arte no es tan sólo el objeto como tal, sino un juicio crítico del universo existente. La obra de arte, según arguye Trotsky, opera a través de un movimiento dialéctico propio. Pero como también afirma, dicho movimiento no carece de relación con el mundo de la práctica. Marcuse esclarece esta relación. La labor de la obra de arte consiste en participar de y construir un universo en surgimiento, que se levanta como amenaza para la insuficiencia del mundo real. Reproduciendo la noción hegeliana de la situación y función del arte [13], la obra artística se pone en relación crítica con el mundo tal cual es para crear el anhelo sensible de lo bello que destruiría, en la práctica política, la fealdad que constituye la realidad.

El origen de la crisis cultural está en el fracaso de la obra de arte en adoptar una postura crítica de nuestra época. En vez de defender lo bello como alternativa histórica a la endiablada irracionalidad del mundo, la obra de arte o cae en la irrelevancia histórica o en la afirmación positiva del mundo tal y como es. Así como la filosofía se divide en la alternativa ilusoria de la abstractez de Heidegger y la concreción del positivismo, que constituyen ambos y en la práctica una afirmación social, también la obra de arte se despliega en dos reinos, diversos en apariencia pero realmente idénticos.

El primer miembro de la alternativa corre parejo con la abstractez de Heidegger y podría decirse que tiene su raíz en la concepción estética de aquél —es decir, en la noción de la obra de arte como algo enteramente separado de la vida real y sensible. Horkheimer dice:

> En la época moderna, sin embargo, la escultura y la pintura se disociaron de la ciudad y del edificio y la producción de estas artes se redujo a dimensiones apropiadas a los interiores; en el mismo proceso histórico, el sentimiento estético adquirió estado independiente,

[12] Marcuse, *One-Dimensional Man, pp. 238-239.*
[13] Hegel, *Philosophy of Fine Art, pp. 42-43, 263-264.*

> alejado del miedo, el temor reverente, el prestigio y la comodidad. Devino puro. El sentimiento puramente estético es la reacción del sujeto individual y particular, es el juicio de un individuo que se abstrae de los modelos sociales dominantes. La definición de lo bello como objeto de placer desinteresado tiene sus raíces en dicha relación 14

La base de la concepción del arte por el arte se encontrará en la noción de individuación —es decir, en la ontología hegeliana. Esta noción moderna dominante de la función del arte sirve al mismo propósito en el reino cultural que la ontología heideggeriana en el filosófico. Abstrae la obra de arte de su contexto socio-histórico y le imposibilita afirmar lo bello ante el mundo y yuxtaponerlo a éste. En este contexto, viene al caso la pintura subjetivista de Rousseau o la música de Strauss como el esteticismo de Ezra Pound. La manifiesta abstractez tiende a convertir la actuación cultural bajo su amparo en afirmación objetiva de lo perverso como modelo, si no estético, sí existencial.

El segundo miembro de la alternativa parece parangonarse con la concepción frankfurtiana sobre la función del positivismo, donde la obra de arte se identifica con el mundo. Sus ejemplos podrían ser el ultrarrealismo de Andy Warhol o el realismo cinematográfico. Como declaran Adorno y Horkheimer:

> El mundo, ahora racional, ya no siente la necesidad de la reflección estética. El elemento demoníaco es suprimido por la apelación directa al deseo impreso en la humanidad. La dominación ya no necesita de las imágenes numinosas; ella misma las produce en escala industrial y las usa como medios más fiables de victoria sobre las masas 15

Ahora que el mundo se ha racionalizado en el sentido hegeliano y weberiano, aparentemente la oposición entre la obra de arte y la realidad há cesado. La obra de arte puede renunciar a la postura crítica no por medio de la levitación en la abstractez, antes bien por la afirmación de lo que ya existe.

Según esta concepción, la tarea de la obra de arte es reproducir lo existente con fidelidad. Manifestándose en el ultrarrealismo de

[14] Horkheimer, «Art and Mass Culture», en *Critical Theory,* p. 273.
[15] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 251.

Zhdanov en el campo socialista o en el de Warhol en el campo capitalista, la obra de arte se propone apresar lo real, no para someterlo a una crítica inmanente, sino para descubrir y afirmar la belleza que se pregona y que le es inherente. Si la esencia de lo estético es el juicio crítico, entonces la obra de arte malogra lo estético para establecer una relación armoniosa con el mundo[16]. El arte, como la filosofía positivista, llega a sostener el orden establecido reproduciéndolo abstracta y fielmente, y con ello hace importante el reino cuya tarea es la creación de alternativas.

El abstraccionismo total y el ultrarrealismo luchan entre sí constantemente como si fuesen los únicos modelos culturales imaginables. En el sentido de Heidegger y el positivismo, lo son. No se trata de que el arte sea transhistóricamente imposible. En verdad, la Escuela de Frankfurt se propone recrear los momentos históricos en los que el arte pudo superar la esterilidad de la afirmación. En nuestra época, sin embargo, la estructura de la creatividad tiende a impedir tal posibilidad. La reificación de la conciencia que tiene lugar bajo la producción y la organización capitalista niega la consideración de cualquier posibilidad, con excepción de la absoluta afirmación de las cosas que produce o que son del todo irrelevantes para el problema total de la producción.

Del mismo modo que se ha interrumpido la dialéctica filosófica, así también lo ha sido la estética. Georg Lukács describió por primera vez este fenómeno: «La conciencia reificada debe permanecer asimismo atrapada entre lbs extremos de un empirismo zafio y una utopía abstracta»[17]. Para Lukács, el origen de la reificación —es decir, la transformación del sujeto en objeto— es el verdadero modo de producción capitalista. La tarea del capitalismo es la transformación del mundo en objeto. Ésta es también la tarea de la Ilustración. Lo que hace el capitalismo es superar la objetividad de la naturaleza propia de la Ilustración a través de la objetivación del hombre. Así como la etapa inicial del capitalismo considera los seres naturales, un árbol por ejemplo, como algo que está sometido, como objeto, también el capitalismo en su desenlace considera a los hombres como objetos intercambiables.A la larga, hasta el hombre mismo se concibe como objeto[18]. Llega a considerarse como un engranaje del

[16] Adorno, «Perennial Jazz», en *Prisms,* p. 131.
[17] Luckács, *History and Class Consciousness,* p. 77.
[18] *Ibid.,* pp. 83-103.

mecanismo productivo o, en el deseo de salvarse, como sujeto puro, enteramente libre de aquel mecanismo. La total concreción y la total abstracción es la única alternativa que Lukács reconoce como posibilidad auténtica en la época de dominio de la reificación capitalista tardía [19].

La reificación de la conciencia es la crisis dominante en la cultura: una vez que la cultura misma se degrada en «bienes culurales», acompañada de una espantosa racionalización, «los valores culturales», denigra ya su *raison d'etre* [20]. Para Adorno y el resto de la Escuela de Frankfurt, la interpretación lukacsiana del estado de la conciencia constituye el fundamento de su propia crítica. La cultura, al igual que todo lo demás en la sociedad burguesa, se ha convertido en objeto. Aquella cumple una función social interna, concreta, y es creada por medio de la compleja maquinaria artística que opera bajo la protección del sistema. Su propósito es, por otra parte, afirmar las condiciones sociales existentes y, por la otra, proporcionar una salida segura y absurda al descontento —a través del arte puro (socialmente sin sentido). La producción artística llega a ser semejante a la producción de las otras mercancías [21]. Sin embargo, la reificación de la cultura no es tan sólo un acontecimiento más; al fin, representa la reificación del espíritu mismo.
que para Benjamin procede de la tecnología, arraiga en el movimiento

Hasta ahora, la crítica de la reificación es relativamente prosaica. Evidentemente, Marx la previó y Lukács la analizó. No obstante, Benjamin radicaliza el análisis, fundándolo no sólo en la cultura burguesa sino también en toda cultura creada bajo el amparo tecnológico. El análisis de Benjamin en *The Work of Art in an Age of Mechanical Reproduction,* es la base del pesimismo histórico de toda la Escuela de Frankfurt y del miedo a la tecnología que exponen Marcuse en *One-Dimensional Man* y Adorno y Horkheimer en *Dialectic of Enlightenment.*

Benjamin entiende que la crisis de la cultura moderna tiene su raíz en la modalidad tecnológica implicada en la creación y divulgación de la obra de arte. La componente tecnológica, como vimos en el capítulo precedente, no es de ningún modo fortuita. Está en el

[19] *Ibid.,* p. 77.
[20] Adorno, «Cultural Criticism and Society», en *Prisms,* p. 22.
[21] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 157.

corazón de la exigencia ilustrada de sometimiento del mundo. Así, la crisis de la cultura, que para Benjamin procede de la tecnología, arraiga en el movimiento dialéctico mismo del mito en Occidente. Y ai igual que dicha crisis podría resultar insoluble, también podría. serlo la de la cultura.

Para Benjamin, la obra de arte de nuestra época asume una tendencia radicalmente nueva: es el producto de la reproducción mecánica, que transfigura el ser auténtico de la obra de arte. Benjamin vislumbra que la obra de arte ha sido siempre potencialmente reproducible. Sin embargo, la posibilidad de reproducción se verificó sólo en pequeña escala, y dejó a la obra de arte esencialmente intacta. De este modo, la obra de arte poseía una cualidad singular. Existía únicamente en un espacio y en un tiempo finito. La contemplación de la obra de arte estaba estrechamente ligada al ritual. La originalidad y situación específica del arte exigieron y crearon un aura alrededor de la obra de arte[22]. Para Benjamin, la pérdida del aura es decisiva.

La reproducción mecánica de la obra de arte hace añicos la estructura del arte y transforma radicalmente su circunstancia existencial. Con la reproducción mediante la tecnología, la obra de arte se libera súbitamente de las coacciones físicas. Con lo cual se transforma la percepción íntegra de la obra de arte. Los rituales de la contemplación ya no son necesarios para el disfrute. El arte se libera de las tradiciones que rodean su ponderación como dé la completa escasez física que condicionó su disponibilidad para los hombres antes de que alcanzara su liberación.

El primer paso decisivo hacia la transformación de la obra de arte por mediación de la reproducción mecánica consiste en la pérdida de su lugar en el espacio y en el tiempo:

> Aun la reproducción más perfecta de una obra de arte carece de un elemento: su presencia en el tiempo y en el espacio, su existencia singular en el lugar en que acontece. La existencia singular de la obra de arte determina la historia a que está sometida durante el tiempo de su existencia[23].

[22] Benjamin, «The Work of Art in an Age of Mechanical Reproduction», en *Illuminations,* pp. 218-219. Sobre los rituales de las artes visuales, véase Adorno, «Valéry-Proust Museum», en *Prisms,* pp. 183-85.

[23] Benjamin, *Ibid.,* p. 220.

Lo perdido es la historicidad sensible del objeto de arte. La reproducción puede ser materialmente fiel, pero la obra de arte auténtica es n:ás que estructura material. La obra de arte es un complejo de acontecimientos sensibles que tropiezan con su ser; es el *contexto* de su representación. La reproducción, al igual que un hombre ya del todo maduro creado artificialmente, carece de lo que la hace auténtica. Lo que le falta es su propia historia. Como un hombre artificial, no tiene pasado propio. Además, ha perdido su alta estimación; es infinitamente reproducible. Los esmerados ceremoniales en el lugar de la contemplación, los rituales del museo y de la galería, son innecesarios, superfluos. Como ser artificial que es, es una sustancia que en un reconocimiento más concienzudo se manifiesta radicalmente inesencia1 [24].

El arte, como el hombre en la era de la reproducción mecánica, ha perdido su autenticidad:

> La autenticidad de .una cosa es todo aquello que es comunicable desde su origen, recorriendo desde su duración sustantiva hasta el testimonio ante la historia que ha experimentado... Y lo que verdaderamente se arriesga cuando el testimonio histórico resulta afectado es la preeminencia del objeto [25]

Lo que se ha perdido, continúa Benjamin, es el aura [26]. La obra de arte anterior a la mediación de la reproducción estaba rodeada de los rituales necesarios para experimentarla. La contemplación de la obra de arte estaba mediada por la pátina histórica que cubría al objeto, el conocimiento cabal de su historia profunda y de su historicidad. La rareza y la historicidad crearon los rituales que rodeaban el disfrute de la obra artística. Con la reproducción, se elimina el aura.

La fragmentación del aura de la obra de arte disgrega la tradición del arte. La obra se separa del pasado *y* de su destino. Cada reproducción de la escultura o de la sinfonía se sitúa ahora en el contexto de elección del espectador o del oyente. La obra de arte ya no gobierna a través del poder de su aura a todo aquél que está delante de ella. Ahora la obra de arte deviene un objeto sometido a la voluntad de las masas de hombres libres para contemplarla.

24 *Ibid.,* p. 220.
25 *Ibid.,* p. 221.
26 *Ibid.,* p. 221.

Es evidente que la obra de arte como reproducción está íntimamente ligada al ascenso de la masa (es decir, de la propia cultura de masas). Más radical es el tratamiento que Benjamin hace de las implicaciones políticas del arte reproducible:

> Por primera vez en la historia mundial, la reproducción mecánica emancipa a la obra de arte de la dependencia parasitaria del ritual. En grado cada vez mayor, la obra de arte reproducida se convierte en obra de arte destinada a la reproducibilidad. Por ejemplo, de un negativo fotográfico se pueden hacer un número cualquiera ° copias; preguntar por la copia auténtica no tiene sentido. Pero en el instante en que el criterio de autenticidad deja de aplicarse a la producción artística, se trastoca la función total del arte. En vez de basarse en el ritual, aquél se basa en otro tipo de práctica —la política 27.

En consecuencia, la reproducción del arte experimenta socialmente una extraña torsión. A primera vista, la reproducción parece liberadora; libera al objeto y al sujeto de las coacciones que de antemano se habían impuesto al acontecimiento. Pero la ilusión es afímera porque surge un problema. ¿Cuál es ahora el principio fundamental para determinar qué es obra de arte?.

El arte no puede sostenerse a sí mismo. Exige constricciones que determinan su estructura así como una estructura que determine la forma de su experiencia. Con la pérdida de las restricciones impuestas por la completa singularidad del objeto, la obra de arte se libera aunque necesite todavía de un fundamento. El fundamento deberá encontrarse en el acontecimiento social que la creó —la masa. La masa deviene tal y no turba justamente porque la comunicación de masas es la infraestructura que subyace a la obra de arte reproducible. Sin la experiencia compartida del arte universalizado que es la cultura de masas, la masa permanecería disgregada, como una turba. Es el arte de masas el que crea su propia audiencia, el hombre masa. La obra de arte como objeto reproducible puede ser experimentada por masas de hombres. Reúne las mónadas marginales de la sociedad, hasta ahora desperdigadas e ineficaces, en la trama de su propia multiplicidad. El nuevo fundamento de la obra de arte es la masa.

[27] *Ibid.,* p. 224.

Las exigencias de reproducibilidad condicionan las posibilidades estéticas accesibles al artista. El requisito material de que la obra de arte sea reproducible determina de antemano los límites de la creación. En nada es ello más manifiesto que en lo que Benjamin llama la forma estética más acabadamente perfecta: el cine [28]. Las posibilidades técnicas del cine en la producción y exhibición determinan lo que debe mostrarse.

Más aún, la posibilidad de reproducción exige la creación de condiciones económicas en las que sean viables la producción y la exhibición. La obra de arte reproducida requiere clientes para ser real. De este modo, la obra de arte llega a someterse a las demandas del mercado. Para consumir arte de masas se crea un mercado de masas.

El condicionamiento de la obra de arte por parte del consumidor no es de ningún modo nuevo: es tan antiguo como el artista pobre y el mecenas adinerado. Lo singular es la estructura del moderno mecenazgo. El mecenas individual podía exigir y recibir una obra de arte adecuada a sus gustos, demandas e intereses. Se trataba de un acuerdo privado y, en el peor de los casos, reaccionario. Las circunstancias de la demanda en la cultura de masas no son de ningún modo así de privadas [29]. La demanda se formula desde las agitadas masas públicas. La demanda de cultura de masas como tal es política por naturaleza. La formulación política de las exigencias de las masas determina el tipo y el contenido del arte que las masas desean consumir. La política, sostiene Benjamin, se convierte en el nuevo fundamento del arte.

Al haber separado la obra de arte de su contexto previo y dejádola indefensa en medio del remolino político, la tecnología moderna no sólo crea una nueva forma de arte o una posibilidad nueva para la estética. Crea más bien una nueva problemática histórica a partir de un antiguo problema filosófico: las relaciones entre el arte y la política. Obviamente son posibles dos tipos de relaciones. La política puede determinar al arte o el arte a la política. Según Benjamin, la decisión se sitúa entre la primera, que es el comunismo, y la segunda, que es el fascismo [30].

28 *Aid.,* pp. 221-222, 229-230.
29 Horkheimer, «Art and Mass Culture», en *Critical Theory,* pp. 274-276.
30 Benjamin, «The Work of Art in an Age of Mechanical Reproduction», *Illuminations.* DD. 241-242.

Para Benjamin la estetización de la política sólo puede significar la guerra [31]. Unicamente la violencia del combate ofrece la formidable belleza capaz de satisfacer al arte; sólo la violencia puede estar en primer plano cuando la política afronta la exigencia de ser bella. Más aún, cuando el arte ha ingresado por la fuerza en el contexto de la cultura de masas y, en consecuencia, tiene que habérselas con los problemas que conciernen a la política, el fascista puede evitar el sometimiento a las demandas estéticas de las masas sólo sometiendo a las masas a las exigencias de la estética. El fascista crea una estética ideal y procede a someter a las masas a sus modelos [32].

La única alternativa es someter el arte a las exigencias de la política. Para Benjamin ésta es la postura del comunismo y, en cuanto tal, encomiable [33]. Pero pareciera que es loable sólo en la medida en que evita la guerra y el fascismo. La obra de arte continúa extraviada; su aura es destrozada y pierde autonomía. Se convierte en vasallo de las masas. Por descontado que se accede a una nueva era, pero la sensibilidad estética de los tiempos pasados está perdida. Además, también se ha perdido la capacidad auténtica para apreciar la obra de arte.

El arte moderno requiere sólo una atención limitada; puede tolerar, y aún exigir, el aturdimiento de las masas. Si la modalidad cultural y estética arquetípica de la nueva era es la cinematografía, entonces el modo de contemplar la película se relaciona con todo el arte moderno:

> La recepción en un estado de distracción, que crece notablemente en todos los campos del arte y es sintomática de los cambios profundos en la apercepción, encuentra en la película el medio efectivo para ejercitarla. La película, con su efecto de choque, hace concesiones a este modo de recepción. La película hace que el valor de la admiración se pierda en el trasfondo al poner al público en la posición del crítico y también por el hecho de que en el cine dicha posición no requiere la atención. El público evalúa, pero distraídamente [34].

31 *Ibid.*, p. 242.

32 Es interesante advertir que Marcuse, en oposición clara a Benjamin, reclama la conversión estética de la política. Véase *Essay on Liberation,* pp. 40-45.

33 Benjamin, The Work of Art in an Age of Mechanical Reproduction», en *Illuminations,* p. 242.

34 *Ibid.,* pp. 240-241.

Hay en Benjamin, al mismo tiempo, un pesar profundo y un auténtico sentido de triunfo en esta cuestión. Evidentemente, el nacimiento de la reproducción mecánica era inevitable. La enajenación de las masas, provocada por la estructura soporífera del arte nuevo, propendía a hacer que las masas fuesen presa de su propia estetización, es decir, del fascismo. Con todo, alguna esperanza quedaba de que podría evitarse. Quizá a través de la creación de la masa por medio de la obra de arte reproducida, la masa podría ejercer el 'control de la obra de arte y salvarse del fascismo, anunciando el milenio.

Es evidente que Benjamin estaba sumido en la nostalgia melancólica del arte perdido y, más aún, en la nostalgia de la sensibilidad perdida capaz de apreciar el arte. Había algo en esta nostalgia que exponía a Benjamin a la tentación de estetizar la política (y con él, en cierto modo, el resto de la Escuela de Frankfurt), que abría la esperanza de recupar dé un modo u otro el aura perdida de la obra de arte. Benjamin evitó el peligro violenta y conscientemente. Como afirma Fredric Jameson:

> Aunque la nostalgia como motivación política está más frecuentemente asociada al fascismo, no hay razón por la que una nostalgia consciente de sí, una insatisfacción lúcida y sin remordimientos del presente sobre la base de la plenitud recordada, no proporcionen un estímulo revolucionario tan adecuado como cualquier otro: el ejemplo de Benjamin está allí para probarlo [37].

Sólo evitó el peligro de la estética abandonando el pasado y asumiendo al mismo tiempo la profunda realidad de la reificación.

Aun cuando el fascismo fuera evitable, la conciencia estética que sobreviviera estaría tan libre como un instrumento. Benjamin sabía que tal uso era necesario; constituía el fundamento de su respaldo a Berthold Brecht [36]. Pero al mismo tiempo permitía el triunfo de la conciencia deformada que por naturaleza estaba desprovista de auténtica sensibilidad estética. Una sensibilidad semejante ya no era posible porque la nueva conciencia tenía como objeto una obra ar-

[33] Jameson, *Marxism and Form, p. 82.*

[3f] Benjamin, *Briefe, 2 p. 549;* Benjamin, *Versuche über Brecht, p. 87-91;* Scholem, «Malter Benjamin», en *Leo Baeck Yearbook, 4 p.* 130, considera funesta la influencia de Brecht. No obstante, la apertura de Benjamin a Brecht parece estar justificada teórica y racionalmente; según Benjamin, la conciencia necesita someter el arte a la política, lo que define la posición y la tarea de Brecht.

tística despojada de su aura. Buscar una sensibilidad renovada fuera del nuevo tipo de arte hubiera sido peligroso. Uno se sentiría abrumado por el sentimiento nostálgico de lo perdido o se pasaría al otro bando e intentaría recrear el momento del triunfo estético. El único ámbito disponible para ello era el de la política; el único resultado de tal intento, la guerra y el fascismo. De este modo, la sensibilidad estética, hasta en el mejor de los casos, estaba perdida para siempre. Como tal, la belleza misma estaba perdida.

Existía una doble esperanza. La primera residía en que la situación no podía mantenerse. La segunda, en que surgiría un régimen comunista auténticamente mesiánico. El acercamiento de Benjamin al judaísmo era algo más que un legado; era la búsqueda consciente de un *deus ex machina* para garantizar, por medio de la indudable virtud del Mesías, que el comunismo administraría rectamente la obra de arte y, en consecuencia la conciencia. Fue esta la razón por la que Benjamin concedió carácter metafísico al proletariado para garantizar su rectitud.

Adorno en particular llegó a compartir los análisis de Benjamin sobre los medios de comunicación y los aplicó sobre todo a la radio y a la televisión. A través de la absoluta divulgación de la obra de arte por radio y televisión (cuya amplitud ni siquiera Benjamin pudo imaginar y mucho menos evaluar), el arte llega a ser ni más ni menos que el telón de fondo de la vida. Pierde.el *status* diferenciador como elemento opuesto al mundo y es incorporado a éste.

En nada es más evidente la pérdida de lo estético que en el jazz. Escribe Adorno:

> El jazz ofrece a las masas de jóvenes que, año tras año, persiguen la moda perenne para olvidarla presumiblemente a los pocos años, el compromiso entre la sublimación estética y la adaptación social. Se permite la supervivencia del elemento «irreal», imaginativo y prácticamente inútil al precio de mudar de índole; debe esforzarse incansablemente por rehacerse en la figura de la realidad, por repetir las órdenes más recientes, por someterse a ellas. De modo que se reintegra en la esfera de la que buscaba escapar. Se despoja al arte de su dimensión estética y surge como parte de la misma adaptación que él en principio contradice. Vistas desde esta perspectiva, algunas composiciones excepcionales de jazz pueden comprenderse más fácilmente [37].

[37] Adorno, «Perpetual Fashion», en *Prisms,* p. 131.

El jazz, ejecutado en la marginación, se permite una libertad aparente sólo por la recapitulación constante del tema exigido y aceptado con las únicas variaciones técnicamente aprobadas. El virtuosismo técnico se eleva sobre la libertad auténtica. El jazz como música marginal o como estructura formal afirma la existencia. Más aún, el jazz no es simplemente un acontecimiento periférico; es el cornponente fundamental de la cultura actual [38].

La radio y la televisión cumplen funciones análogas. Integran la cultura en la sociedad deslizándose en lo marginal. La televisión y la radio están siempre presentes, siempre se las oye pero rara vez conscientemente [39]. Como hace el cine con el espectador semiconsciente de Benjamin, la televisión y la radio introducen sus mensajes subconscientemente [40]

La cuestión fundamental está en que Adorno y los demás integrantes de la Escuela de Frankfurt están de acuerdo en esencia con el análisis de la obra de arte bajo la reproducción mecánica que hace Benjamin y en que toman sus orientaciones de él. Aun cuando Adorno se sentía evidentemente insatisfecho con algunos aspectos del trabajo de Benjamin sobre el arte y particularmente por su afinidad con Brecht (en razón de que Adorno juzgaba. a Brecht como un marxista vulgar) [41], es indiscutible que no existió conflicto entre sus respectivos análisis formales del estado de la cultura contemporánea.

Es necesario detenernos aquí para considerar el tan divulgado desacuerdo entre Adorno y Horkheimer respecto a Berthold Brecht. Susan Buck-Morss, por ejemplo, afirma que los argumentos de Benjamin sobre el arte «agravian intelectualmente a Adorno» [42]. Es sin duda exacto que hubo polémica entre Adorno y Benjamin y que en ella mucho giró en torno a la figura de Brecht, con quien Benjamin estuvo de acuerdo para disgusto de Adorno. Pero no es de ningún modo evidente que la tensión aparente tuviera una base teórica fundamental.

Puede verse que la crítica de Adorno no era ni minuciosa ni consistente. En *Negative Dialectics* escribe, «el derrotismo de Benjamin acerca de su propio pensamiento estaba condicionado por la positi-

[38] *Ibid.*, *pp. 128-135.*
[39] Adorno, «Prolog zum Fernsehen», en *Eingriffe, pp. 70-74.*
Adorno, «Fernschen als Ideologie», en *Eingraffe, pp. 90-92.*
[41] Véase Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins, pp. 89-90.*
[42] Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics, p. 148.*

vidad antidialéctica que arrastraba como un residuo formalmente inalterado desde su etapa teológica hasta la materialista» [43]. Esto resume con bastante elegancia el juicio de Adorno sobre Benjamin y nos muestra también sus límites. Adorno intenta determinar el origen del pensamiento filosófico de Benjamin —la razón de sus dudas acerca de la razón. Adorno encuentra sus raíces en una especie de pesimismo teológico —un compromiso con la revolución objetiva.

Hay algo muy extraño en este juicio crítico. Primero, Benjamin mismo (en *Theses on the Philosophy of History)* había acusado al materialismo de hiperpositivismo. De modo que Benjamin estaba advertido sobre los peligros del positivismo y buscaba refugio en la sensibilidad teológica para *evitar* la acusación de Adorno. Segundo, *Negative Dialectics* fundamenta también el hiperpositivismo en la identidad segura de sí del materialismo —certeza de unidad con el concepto. Tercero,, tanto Benjamin como Adorno consideran que el positivismo da origen al optimismo pueril más que a la desesperanza filosófica. Por último, la desesperanza de Benjamin en la razón también se encuentra en casi toda la obra de Adorno (en *Minima Moralia,* en los ensayos publicados en *Prisms,* y en *Negative Dialectics).*

Para desenmarañar esta extraña trama de acusaciones, vamos a considerar lo que las indujo. En *Negative Dialectics* Adorno se propone una doble tarea: primero, salvar a Hegel del positivismo y, segundo, destruir la falsa autenticidad presente en la ontología heideggeriana. En relación a ambas, tiene un propósito casi idéntico: admitir la importancia de la interpretación antropológica y rechazar la identidad del concepto con su objeto. En otras palabras, pretendía una dialéctica permanente que reuniese las exigencias de la veracidad alcanzada y la búsqueda incesante. Se trata de objetivos evidentemente muy difíciles de lograr y en *Dialectic of Enlightenment* como en muchas de sus obras posteriores, Adorno pierde toda esperanza de conseguirlos. Fue sólo en *Negative Dialectics* donde pensó que podría alcanzar dicho momento.

Antes de que hubiera pasado mucho tiempo, Benjamin buscó ese momento inefable en el que todas las cosas pueden, a la vez, ser y no ser. Su crítica. al positivismo de la socialdemocracia afirmaba que ésta se sentía cómoda consigo misma, que pensaba que la dialéctica había cesado, que sujeto y objeto se habían reconciliado. Benjamin

[43] Adorno, *Negative Dialectics, p. 19.*

sabía, no obstante, que la relación entre el pensamiento y la cosa es bastante más ambigua. Sostiene que una idea, no importa cuán verdadera pueda ser para el propio ánimo, deviene falsa en el instante en que es proferida. El acto mismo del habla fija el pensamiento y es esta fijeza, esta mera existencia, lo que lo hace falso. Benjamin busca un lenguaje que participe de la historicidad, que se sienta a sus anchas con los hechos, que posea en su pureza la capacidad dialéctica de la autocrítica; en otras palabras, busca una verdadera dialéctica negativa en la que los opuestos se unan sin abolir la esencia de la negatividad. Así, Benjamin recurre al texto, a la historia del más alto momento del lenguaje, para buscar lo que aún está vivo en el concepto y es verdadero sin caer en la positividad. Benjamin tenía sensibilidad teológica y no positivista. No había desesperación sino esperanza.

Adorno lo sabía muy bien, como afirma en *Portrait of Walter Benjamin:*

> (Benjamin) traslada el concepto de texto sagrado a la esfera de la Ilustración en la que, según Scholem, el misticismo judío mismo tiende a culminar dialécticamente. Su «ensayismo» consiste en tratar los textos profanos como si fueran sagrados. Ello no significa que se adhiera a los vestigios teológicos o que, como los socialistas religiosos, dote lo profano de significación trascendente [44]

Lo que Benjamin veía en el texto era la lengua viva —lengua que había captado la verdad y no había sucumbido al positivismo complaciente. En el texto de la obra histórica mundial se encuentran las briznas de la verdad enclavadas en la falsedad de la historicidad del texto. La lucha entre historicidad y verdad trascendente mantiene a la verdad viva y resguardada, objetiva y no reificada. De modo que Adorno sabe que el positivismo teológico de Benjamin difiere bastante de la desesperación quietista. Adorno lo reconoce más claramente en *Negative Dialectics:*

> La filosofía yace en los textos que ella critica. Llegan a su presencia mediante la tradición que encarnan y es tratando con aquellos como el proceder de la filosofía se hace conmensurable con la tradición. Esto justifica el acercamiento de la filosofía a la exégesis, que no exalta la interpretación ni el símbolo a lo absoluto, sino que busca la verdad

[44] Adorno, *Prisms,* p. 234.

> allí donde el pensamiento seculariza el arquetipo irrecuperable de los textos sagrados[45].

La exégisis del texto, actividad práctica de la Escuela de Frankfurt, nació de la misma necesidad que el talmudismo universal de Benjamin: capturar la verdad sin reificarla, asumir las posibilidades radicales presentes en la tradición sin caer en la reacción. En el momento exegético, la interpretación toma posesión de la corriente cultural y de la historia, los muertos son vueltos a la vida para matar a los monstruos vivientes. Por ello la crítica de Adorno a Benjamin es gratuita y aquel sabe que lo es. El procedimiento que adopta Adorno es el de Benjamin. Es justamente la metodología lo que ambos comparten.

Theodor Adorno y Walter Benjamin comparten el interés por la relación entre el lenguaje y la verdad y los dos buscan resolver el problema del lenguaje y la negatividad centrándose en el lenguaje comprometido con la historia. La verdad, más que flotar libremente por el mundo, como afirmaría el positivismo, debía encontrarse en el lenguaje. No obstante, es problemático manipular la matriz del lenguaje para conjurar la oposición verdadera. Problemático en su posibilidad y consecuencias.

Es éste el gran problema de *Theses on the Philisophy of History* de Benjamin y de *Dialectic of Enlightenment* de Adorno y Horkheimer. En ambos la historia se ha convertido en una gran incógnita. Así como el optimismo epistemológico del marxismo fue puesto en duda, así también el optimismo histórico que resulta de la diversidad filosófica era dubitable. Benjamin habló del ultraconservadurismo y de la barbarie del movimiento obrero en manos de la socialdemocracia; también Adorno se refirió a la creciente barbarie histórica de aquellos países que actúan bajo la égida formal de la Ilustración —la sociedad de masas.

Existe un paralelo real entre las respectivas perspectivas políticas de Benjamin y Adorno. Uno y otro conceden poco crédito a la subjetividad revolucionaria del proletariado y a su capacidad para realizar su tarea histórica, y ambos dudan de que el resultado obtenido, la positividad de un orden alcanzado, contenga la respuesta.

[45] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 55.

¿Porqué, entonces, Benjamin y Adorno parecen discrepar en cuestiones políticas? Esto nos retrotrae a la cuestión de Berthold Brecht.

Como ya vimos, Adorno consideró a Brecht un marxista vulgar y juzgó catastrófica su influencia sobre Benjamin. En particular, Adorno echó las culpas a Brecht por el continuo apoyo de Benjamin a la Unión Soviética[4b.] Lo que no está claro es si Adorno comprendió cabalmente porqué Benjamin se sentía atraído por Brecht. Lo cierto es que había una profunda tensión entre ambos. Benjamin se quejó de que su ensayo sobre Kafka fue criticado por Brecht como contribución al fascismo judío[47]. Brecht acusó a Benjamin de oscurecer el problema de Kafka por centrarse en el individuo como tal más que en Kafka como prototipo de ciertas condiciones generales. En esto Brecht no se equivocaba, pero la acusación muestra la grieta existente entre él y Benjamin. Lo que Brecht dedujo de *El proceso* de Kafka fueron algunas proposiciones sociales: la complejidad de las mediaciones y complicaciones en la ciudad. Lo que Benjamin coligió fue que la verdadera medida de la vida es la rememoración[48]. El vacío separaba sus respectivas sensibilidades. Para Brecht, la vida se vivía en los grandes acontecimientos; la historia pasa rápidamente. Para Benjamin, la vida estaba en los pequeños hechos; la historia es un conjunto de matices. Para Brecht, la política está en las masas; para Benjamin, enterrada en la pequeñez del individuo. Por ello Brecht estaba muy alejado de Benjamin.

¿Porqué le parecía entonces a Adorno que Benjamin y Brecht eran aliados? Recuérdese que en *The Work of Art in an Age ofMechanical Reproduction,* Benjamin sostenía que el arte podía conducir a la política o la política al arte; que el arte gobernase a la política era fascismo; que la política gobernarse al arte era comunismo. Estas opciones no eran del todo gratas a Benjamin porque representaban al colapso del arte como reino autónomo, pero eran opciones históricas. A Benjamin no le atraía la interpretación política de Brecht, sino su deseo de someter el arte para evitar así el fascismo. De modo que el interés de Benjamin por Brecht era más una respuesta al fascismo que simpatía por el marxismo vulgar. Benjamin, como

4b Buck-Morss, *Origins of Negative Dialectics,* pp. 151-153.
47 Benjamin, «Conversations with Brecht», en *Reflections,* p. 208.
48 Encontramos una sugerencia de este razonamiento en *ibid.*, p. 211.
49 *Ibid.,* p. 210.

Adorno, comprendió que las posibilidades políticas disponibles estaban severamente limitadas. La alternativa era la decadencia o la barbarie. Benjamin comprendió la necesidad de vivir dentro de estos límites si bien buscaba fórmulas que resucitaran la tradición humana. Por tanto, el juicio crítico de Adorno sobre Brecht nunca llegó al fondo de la cuestión y no significó una ruptura categórica entre ellos. Lo que estaba en juego era relativamente superficial: la necesidad de contemporizar con la historia. Brecht hirió la sensibilidad de Benjamin como la de Adorno; pero Benjamin vio en Brecht un baluarte contra el fascismo.

Se trataba de un desacuerdo táctico relativamente secundario porque Benjamin y Adorno estaban comprometidos con el mismo proyecto. Ambos buscaban la fórmula para romper las cadenas del dilema histórico. La crisis de la época residía en evitar el fascismo sin perder la sensibilidad estética.

El advenimiento de la tecnología dio origen a la crisis. La tecnología operó una ruptura radical en los paradigmas artísticos. Hizo añicos la estructura tradicional de la mostración artística, la reproducibilidad total y la divulgación sin restricciones a la vez que creaba una situación en la que la primera relación ciel arte es la que mantiene con la política. En estas circunstancias el arte., iuiá., (Luc cjeree l' la función auténtica de criticar la realidad, llega a convertirse en soberano de lo real (fascismo) o, más frecuentemente, en instrumento de afirmación al complacer el gusto manipulado de las masas y consolidar la manipulación o al estar al servicio de los intereses objetivos de las masas.

El único resultado de la obra de arte como instrumento de afirmación es su conversión en algo trivial y mediocre [50]. La obra de arte que no puede cumplir con su función social es, por naturaleza, mediocre. Se entiende por «función social», no el uso contemporáneo cíe la expresión, que significa afirmación, sino la finalidad histórica del arte, que significa juicio crítico. La obra de arte, que necesariamente se ha sometido a la política para salvarse del peor destino del fascismo, se convierte en propaganda. En el mejor de los casos, corri() lo es el del jazz, se convierte en la afirmación subcons-

'o Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 239-240; Horkheimer, «Art and Mass Culture», en *Critical Theory,* pp. 277-279; Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 125-131.

ciente de lo existente mediante la transformación de la consciencia en modelo de ritmos aceptables. En tales circunstancias, la obra de arte pierde irrecuperablemente la grandeza que una vez fue su razón de ser. Lo que sigue siendo admirable (Picasso, Joyce) es destruído por la consciencia que lo experimenta.

Lo mejor y lo peor resultan catastróficos para la obra de arte. En las peores circunstancias, el arte triunfa sobre el mundo. Pero este triunfo implica un precio terrible. En primer lugar, el arte se transfigura en horror histórico: ia obra de arte desconoce el medio por el cual manifestarse, como no sea retratando el horror. En segundo lugar, aun cuando por una suerte de juego de manos se pueda evitar la guerra y el fascismo, el arte tiene que rendirse, abandonar la distancia que lo separa del mundo y renunciar, en consecuencia, a su autenticidad. Si el arte llegara a dominar el mundo, entonces se perdería la mediación del arte a través del objeto y el arte mismo se perdería en el mundo. El precio sería el mismo que la razón debió pagar bajo el dominio del principio de identidad: la pérdida de la esencia de su funcionamiento, la negatividad.

Aún en la mejor de las circunstancias, la obra de arte debería pagar el precio terrible de la reificación . Al convertirse en objeto de la política, la obra de arte se pierde en la propaganda aunque mantenga una postura formalmente crítica respecto de las condiciones mundanas existentes. Deviene un puro objeto, no simplemente en sus mediaciones sino en su mismo ser. Brecht y Zhdanov, no importa cuán necesarios sean históricamente, dan el golpe de gracia a la obra de arte. El arte como tal está perdido aun en las mejores condiciones. Cualquiera que sea el camino que siga la historia, la reificación parece ser el destino final del arte. Este análisis tiende a afirmar que el problema formal de la cultura en la era de la reproducción mecánica es insoluble. Por una parte, el éxito del arte significa el fascismo; por la otra, el sometimiento del arte significa la pérdida de lo estético mediante la reificación. Aun el mantenimiento del *status quo* significa que la obra de arte estará perdida sin los beneficios sociales del comunismo que la resarzan por dicha pérdida.

Sin embargo, el problema fundamental es más profundo. La tarea histórica de la obra de arte, como la de la filosofía, es proponer

[51] Adorno mismo ve este dilema en Benjamin; véase «Portrait of Walter Benjamin», en *Prisms,* p. 233.

el sendero subconsciente hacia la liberación por medio de la crítica radical[52]. De modo que la crisis de la- reificación en la cultura conduce directamente a poner en tela de juicio la posibilidad real de la teoría crítica de la cultura. Si la obra de arte está perdida para siempre, entonces surge la pregunta de si es o no posible algún tipo de auténtica liberación cultural. Adorno considera que es éste el problema de toda crítica socialista. Con lo cual, obviamente, rechaza a Zhdanov y a Brecht, pero también en el proceso toma parte en la discusión y espera una solución para la intuición de Benjamin:

> Esto explica la insuficiencia de la mayor parte de las contribuciones socialistas a la crítica cultural: carecen de experiencia en aquello con lo que tratan. Queriendo borrar todo como una esponja, establecen una afinidad con lá barbarie... El rechazo irrestricto de la cultura se convierte en pretexto para promocionar lo más zafio, lo más «saludable», aunque sea represivo; por encima de todo, el conflicto entre el individuo *y* la sociedad, ambos destripados de la misma manera. Conflicto que se resuelve obstinadamente en favor de la sociedad según los criterios de los gobernantes que se han apoderado de ella[53].

El sometimiento del arte a los gobernantes —es decir, a los políticos— es para Benjamin la única solución. Obviamente, al pasar a la metafísica de la política, al proponer una posibilidad mesiánica como fundamento para el gobernante, Benjamin muestra que comprende el problema y desea evitarlo. Sin embargo, lo evita sólo *como auto de fe*. El resto de la Escuela de Frankfurt, que se vale del análisis de Benjamin sobre la estructura de la obra de arte, no puede defender esta solución que significa la reificación.

Así, tanto Adorno como Marcuse propusieron soluciones que habrían sido inaceptables para Benjamin. Adorno es el más moderado y busca reducir al mínimo la reificación de la cultura y el arte, distanciando a éste de los imperativos racionalistas e identificadores de la filosofia[54]. Lo hace simplemente proponiendo diferentes dominios para el arte y la cultura, comoquiera que aleja al arte de la reificación principalmente a través de la consideración formal de su estruc-

[52] Véase Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 130-131; Adorno, «Cultural Criticism and Society», en *Prisms, pp. 29-34.*
[53] Adorno, *ibid. , p. 32.*
[54] Adorno, *Negative Dialectics, p. 15.*

tura y la distancia que lo separa de la razón. Su intención es clara: liberar de algún modo a la obra de arte de la dialéctica de la Ilustración. Pero propone una solución exclusivamente metafísica. La relación concreta entre la vida y el arte se deja intacta.

Es Marcuse quien elabora las formulaciones más radicales de las relaciones entre el arte y la vida. Para Marcuse la función del arte consiste en recapitular la fantasía, conjurando en formas abstractas perp objetivadas los deseos vehementes de lo enteramente reprimido[55]. Para ello retorna a la noción hegeliana de función del arte —criticar la vida y, al fin, remodelar su estructura[56]. Cuando ensalza al expresionismo y al surrealismo por sus fantásticas cualidades (que los hacen radicalmente críticos)[57], Marcuse argumenta que la obra de arte debería encontrar reposo en el mundo, convertirse en mundo como el mundo convertirse en obra de arte[58].

Evidentemente, Marcuse alaba aquello que para Benjamin era anatema. Adorno también juzga con recelo el papel tan identificador de la obra de arte[59]. Veremos, por consiguiente, que la Escuela de Frankfurt llegó a tres conclusiones opuestas a partir del mismo análisis. Benjamin, en primer lugar, estaba deseoso de ceder, con tristeza, a la reificación de la obra de arte. Su única esperanza de evitar el extravío del arte estaba en la milagrosa intrusión de lo mesiánico, que crearía una nueva época y una nueva textura del ser. La melancolía de sus análisis lo conducen a la metafísica. En segundo lugar, Adorno tomó en serio, aparentemente, las advertencias de Benjamin sobre el fascismo pero fue renuente a aceptar la resignación brechtiana de Benjamin. De modo que, bastante insatisfactoriamente, procuró desligar formalmente el arte de la Ilustración (aunque se vio obligado a reunirlos en *Dialectic of Enlightenment),* para preservar la negatividad de la obra de arte. En tercer lugar, Marcuse sacó las consecuencias lógicas de la postura de Adorno al reconocer la crisis de reificación que Benjamin había señalado, pero no aceptó sus temores. Marcuse aprobó el retorno del arte a su función crítica y, considerando la situación de la historia en las últimas etapas, mantenía la esperanza de que el arte modificara al mundo. En conse-

---

[55] Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 168-169.
[56] Marcuse, *Essay on Liberation,* p. 45.
[57] *Ibid.,* pp. 31-34.
[58] *Ibid.,* pp. 43-48.
[59] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 8.

cuencia y según la opinión de Benjamin, Marcuse coqueteó con el fascismo. Pero así como Benjamin estaba dispuesto a aceptar la reificación al precio de evitar el fascismo y a apostar por una historia transfigurada que salvara la belleza, Marcuse estaba dispuesto a arriesgarse con el fascismo. La reificación era un precio demasiado alto y Marcuse estaba resuelto a arriesgarse frente a la guerra y el caos para encontrar una solución.

Debe advertirse que la ruptura interna de la Escuela de Frankfurt no giró en torno a la estructura analítica de *The Work of Art in an Age ofMechanical Reproduction. Los* perfiles de dicho análisis se aceptaron. La escuela fue más allá, aceptando, en apariencia, que la relación fundamental a tener en cuenta no era la existencia entre el arte y sus propios modelos, sino la que se da entre el arte y la política. El ascenso de la cultura de masas necesitaba semejante resultado desde el momento en que había dado origen a la sociedad de masas. El desacuerdo afectaba a la alternativa histórica que debía aceptarse. Benjamin era el único que, en ocasiones, estaba dispuesto a pagar el precio del realismo socialista y sus estructuras políticas. Marcuse mostró el camino ciel riesgo frente al fascismo. Pero las raíces de ambos análisis estaban en la misma problemática.

El porqué Benjamin escogió el primer camino y Marcuse el último es tema de especulación. La respuesta podría ser tan simple como que se debe a la influencia de Brecht sobre Benjamin. Más profundamente, pudiera ser que cada uno de ellos comprendiera íntimamente uno de los miembros de la ecuación histórica. Benjamin se hizo cargo ciel fascismo y lo temió. Marcuse, por su trabajo sobre el comunismo soviético, procuró comprender a Stalin. Cada uno de ellos rechazó lo que mejor conocía. Podría decirse que cada uno estaba en la antípoda de una dialéctica insoluble. Ambos aceptaban lo inaceptable porque pensaban que la otra posibilidad era peor. Quizá la ruptura de la Escuela de Frankfurt señala, no una solución, sino la profunda insolubilidad del problema de la cultura y del arte en la época de la reproducción mecánica. Tal vez Marcuse y Benjamin han perdido sus apuestas; puede no haber solución. Este criterio se apoya en el análisis que del papel de la industria cultural en la crisis del arte hizo la Escuela de Frankfurt.

Existe correlación dialéctica entre la reificación de la cultura y de la obra de arte y la estructura de la industria que produce bienes culturales. La tecnología no puede sostenerse a sí misma. Por una

parte, exige una organización social que la administre y esté a su servicio. Por otra parte, y dialécticament:_, ï.onectado core lo anterior, debe convertirse en el principio que controle la organización social. La tecnología racionaliza la sociedad y, en consecuencia, se convierte en principio de organización social. Lo que se manifiesta concretamente en la esfera estética por el nacimiento th la industria cultural. Sólo una formación social burocrática y totalmente racional puede satisfacer las exigencias del arte tecnologizado. En primer lugar, sólo la burocracia puede controlar eficazmente la tecnología de la cultura, y hacer frente a la organización material (financiera y administrativa) que está detrás de ella y habérselas con las innumerables consecuencias internas, sociales (el control masivo del personal requerido por la industria). En segundo lugar, sólo la estructura social racionalizada puede dar cabida eficazmente a la creación de la cultura de masas. El resultado social de la estética tecnológica son las masas de hombres integrados en una única estructura de consciencia. Sólo la burocracia racionalizada puede hacer frente a tal creación. En consecuencia, desde el punto de vista de la obra de arte y del consumidor de arte, la gigantesca industria cultural racionalizada, es un resultado lógico y necesario t'''.

La misma tendencia ai monopolio que Marx considera determinante del desarrollo del capitalismo como un todo, está presente en la industria cultural. Dicha tendencia se refuerza por la peculiar posición de la cultura misma. En el capitalismo, la cultura se convierte en una industria más. Pero a diferencia de las funciones de otras industrias, la función de la industria cultural es fundamental para el mantenimiento del sistema. Es a través de la estructura y contenido de la cultura como se constituye la consciencia; y es por medio de la constitución de una consciencia reprimida como el sistema se mantiene. El sistema político exige la presentación indiferenciada de los contenidos culturales y esta presentación requiere una estructura económica y técnica indiferenciada. Ambos requisitos refuerzan la tendencia natural de la industria cultural al monopolio.

La tendencia monopolista de la industria en su totalidad se ve reforzada por la tecnología que ella administra (adviértase que la siguiente cita fue escrita en 1944):

60 Sobre este punto, véase el capítulo XIII.

> La televisión tiende a la síntesis de la radio y el cine; y se dilata porque las partes interesadas no han llegado aún a un acuerdo, pero sus consecuencias serán efectivamente decisivas y prometen intensificar el empobrecimiento de la materia estética tan drásticamente que mañana la identidad apenas velada de los productos de la industria cultural podrá manifestarse abierta y triunfalmente, irónica realización del sueño wagneriano de la *Gesamtkunstwerk* —la fusión de todas las artes en una obra

La modernidad tiende a la identidad. Procura llegar al reposo y dicho fin destina todas las estructuras hasta ahora críticas y negativas, a la tarea de la afirmación. En televisión, los medios mecánicos fundamentales para reproducir obras de arte se asocian con una estructura administrativo-industrial unitaria para llevar a cabo la tarea de hacer que el arte sea afirmativo.

Sin embargo, el arte es negativo por naturaleza. El arte sólo puede conducir a la afirmación si se destruye su autenticidad. Benjamin considera que ello es el resultado inevitable de la tecnología; la autenticidad de la temporalidad y la mediación han sido eliminados por la reconstrucción de la obra de arte misma. La televisión lleva este hecho a extremos radicales. No obstante, no está sola en la transformación del arte en afirmación. La industria cultural reproduce en el contenido de la obra de arte la inautenticidad estructural de la obra de arte producida en serie [62]. El estilo auténtico —es decir, la belleza— no puede presentarse en la inmediatez de las formas corrientes de exhibición; la belleza debe mantenerse a distancia del sujeto para no perder su perfección y verse mancillada por la fealdad de la existencia. La arrolladora falta de ambigüedad del arte moderno imposibilita la mostración de la belleza, esquiva por naturaleza. La estructura de la mostración del arte moderno es demasiado tosca

Sin embargo, la imposibilidad estructural de mostrar la belleza inequívocamente es simplemente uno de los aspectos del proceso. Si se permitiera semejante contenido, el control monopolista del sistema estaría amenazado. De aquí que la industria cultural emprenda una campaña sistemática contra el arte mismo (aun cuando el arte

[61] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment, p. 124.*
[62] *Ibid., pp. 127-131.*

es estructuralmente imposible). El resultado es la mediocridad de la cultura de masas.

La crítica cuasi romántica de la Escuela de Frankfurt a la cultura de masas no se basa en ningún tipo de injusticia. La masa misma, considerada en sus componentes individuales, no es responsable. La creación de la masa y las condiciones que llevan generalmente a su mantenimiento constituyen errores. El origen de la masa está en la tecnología que creó las condiciones de la cultura de masas. Una vez dada la tecnología, la masa disponía de fundamentos para crearse a si misma. Fue la tecnología social y la de la maquinaria que contribuyeron a la trivialización de la cultura por ella creada.

El resultado fue la sociedad y la cultura de masas esclavas de la industria cultural:

> Cuanto más sólidas llegan a ser las posiciones de la industria cultural, tanto más sumariamente puede ocuparse de las necesidades de los consumidores, producirlas, controlarlas, disciplinarlas, y aún suprimir la diversión: no hay límites para el progreso cultural de esta clase. Pero la tendencia es inmanente al principio mismo de la diversión, ilustrado en el sentido burgués del término 63

La diversión sustituye al arte como fundamento de la cultura de masas. Allí donde el arte está al servicio de la función crítica, negativa, la diversión cumple una función afirmativa: se da al receptor y espectador, aquietándolo en la afirmación de lo que es. La industria cultural crea el contenido de la diversión para perpetuarse. Con el control monopolista de los medios de diversión, la industria cultural tiene poder para controlar la estructura misma de la conciencia de los hombres que están frente a aquella.

El poder de quienes gobiernan los medios de comunicación tiene una triple raíz: primero, la ya discutida transfiguración de la obra de arte; y segundo, el completo poder económico de los dirigentes de la industria cultural que controlan el acceso a las masas y los medios de subsistencia[64.] El tercer aspecto es el más profundo desde el punto de vista social: se refiere a la abolición del ámbito de lo privado. No obstante, el dominio de lo privado, con el que el arte se

[63] *Ibid.*, p. 144.
[64] Horkheimer, «Art and Mass Culture», en *Critical Theory,* p. 290.

vinculada, está constantemente amenazado. La sociedad tiende a liquidarlo

Para Horkheimer, el dominio de lo privado ha sufrido agresiones desde Calvino. La ética burguesa del trabajo, con el rechazo de lo lúdico, denigró-el ámbito del que el juego era la esencia: lo privado. Lo que aconteció en el dominio de lo privado fue insignificante comparado con lo ocurrido en el ámbito público del trabajo. Bajo la industrialización, el dominio público creció de modo maligno, en tanto el dominio privado se reducía. Ante el ataque final del arte reproducido, al presente bajo la forma última de la televisión, el ámbito de lo privado desaparecio casi por entero. El mundo exterior de la buhonería agredió nuestra intimidad profunda. La invasión de lo privado fue la declaración final de la abolición del arte autónomo. El arte, erótico por naturaleza, sólo puede ser experimentado en la intimidad; experimentarlo públicamente lo transfigura de modo obsceno. La invasión del hogar simboliza otra más profunda, la de la psiquis misma:

> La publicidad y la industria cultural se funden técnica y económicamente. En ambos casos, el mismo objeto puede ser visto en innumerables sitios, y la repetición mecánica del mismo producto cultural ha llegado a ser idéntica a la del lema publicitario. En ambos casos, la exigencia insistente de eficacia convierte la tecnología en psicotecnología y en procedimiento para manipular a los hombres... el propósito es someter al consumidor [66].

Desde el punto de vista económico, la industria cultural debe promover los productos que se deben consumir, con el fin de mantener los sistemas productivos y, por tanto, burocráticos. En consecuencia, la industria cultural se convierte en industria publicitaria por excelencia porque el mantenimiento del sistema económico depende del mantenimiento de la demanda ecónomica. La demanda económica sólo puede sostenerse por medio de la transfiguración y el control de las conciencias de las masas humanas. El arte se degrada en propaganda, sin las posibilidades redentoras de Benjamin [67].

[65] *Ibid.,* p. 275.
(6) Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 163.
[67] En este proceso, las necesidades culturales del consumidor están condicionadas por cl productor. Adorno, *Introduction to the sociology of .Music,* p. 199.

La segunda tarea de la industria cultural constituye la base de la primera. La industria cultural debe conservarse a sí misma y con ello al sistema del que forma parte. Lo consigue aboliendo la distinción entre el producto cultural y la vida. La vida se convierte en una película cinematográfica y el cine propende a recapitular la vida"[68]. En este sentido, no se deja lugar al impulso crítico. Por medio del conjunto de exhibiciones de lo ya existente bajo la forma de películas y anuncios publicitarios, la industria cultural promulga una imitatividad dilatada. Todos quieren comprar productos; todos desean vivir la vida reflejada en las películas y en los programas televisivos.

El-deseo de imitación no es nuevo; deriva de los impulsos miméticos que se esconden en el núcleo de la estructura del mito mismo. Lo nuevo —y pernicioso para la Escuela de Frankfurt— es la afirmación de la estructura social que acecha en la imitatividad en boga"[69]. El hombre que deseaba imitar los mitos griegos se concebía a sí mismo como divino y por ello contrapuesto a la estructura social existente. Sin embargo, el deseo de imitar la vida de una estrella de cine como estilo de vida y como consumidor de productos peculiares, no es negación de lo que es, sino su afirmación cabal. La imitatividad en boga crea anhelos que son la esencia de la estructura social. La industria cultural se ha apoderado de la estética y la ha castrado; el resto persiste como afirmación de lo que lo desnaturalizó.

Políticamente, ello significa que la industria cultural impide el desarrollo de toda conciencia que pudiera amenazar su funcionamiento continuo. Formalmente todos son libres, pero la estructura informal atropella la libertad política y cultural:

> A todos se les garantiza la libertad formal. Nadie es responsable de oficio por lo que piensa. En lugar de esto, todos somos incluídos a una edad temprana en un sistema de iglesias, clubes, asociaciones profesionales y otras ocupaciones semejantes, que constituyen el instrumento más fino de control social[70].

En cierto sentido, este análisis se asemeja bastante a la interpretación de Tocqueville sobre América. Lo que lo distingue del de Toc-

[68] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 126.
[69] *Ibid.,* p. 131.
[70] *Ibid.,* p. 131.

queville es, entre otras razones, que tras las instituciones sociales de afirmación se esconden los medios técnicos que aseguran que la rebelión contra la sociedad no es sólo dolorosa sino literal y efectivamente impensable.

Así como no hay oportunidad para una opción entre el positivismo y la ontología o entre el arte enteramente abstracto y el arte completamente realista, tampoco hay oportunidad de opción en el ámbito cultural creado por la industria cultural. Marcuse escribe:

> La unión de los opuestos que caracteriza el estilo político y mercantil es uno de los muchos caminos por el que el discurso y la comunicación se inmunizan contra la expresión de la protesta y el rechazo. ¿Cómo pueden encontrar la protesta y el rechazo la palabra justa cuando los órganos del orden establecido reconocen y anuncian que la paz es en verdad la frontera de la guerra? ..i Exhibiendo las contradicciones como prueba de su verdad, este universo del discurso se cierra ante todo discurso que no se exprese en sus propios términos [71].

La estructura de la divulgación cultural es tan sutil en su capacidad para controlar el discurso que no concede la oportunidad de inmiscuirse en los acontecimientos que están fuera de sus garras.

Puede negar el ingreso al discurso por los medios más simples: vedando el acceso al medio de comunicación. No son necesarias tácticas tan zafias como la censura franca. Puede ser por entero tolerante y permitir que la oposición más clamorosa desempeñe su papel. La industria cultural, que ha consolidado su fundamento, crea una conciencia masificada que rechaza lo extraordinario como signo evidente de locura [72]. La industria cultural ni siquiera debe temer las críticas proferidas contra ella; todo lo que hay en la crítica fue puesto por la industria cultural. El área del discurso ha sido tan manipulada por la industria cultural que se ha evitado lo auténticamente negativo. En verdad, la propia estructura del arte, como también la estructura de la racionalidad moderna, procuran desechar toda proposición auténtica y radicalmente negativa en su estructura y en su contenido.

Si semejante acontecimiento tuviese lugar, fracasaría por definición. El sistema es suficientemente elástico para incorporar cualquier

[71] Marcuse, *One-Dimensional Man,* p 90
[72] Marcuse, «Represive Tolerance», en *A Critique of Pure Tolerance,* p. 95.

crítica. En razón de lo que es y de lo que controla, la industria cultural puede adoptar la postura de cualquier tipo de oposición, divulgarla, apropiársela, y, por ello, hacerla inofensiva '; . Esta incorporación de la oposición constituye la defensa fundamental de la industria cultural. Sin embargo, es una defensa arraigada en la naturaleza de la cultura moderna. La cultura, fundada en la técnica, perdió su negatividad propia a causa de la naturaleza de la técnica. Toda oposición parece condenada al fracaso.

En cierto sentido, la industria cultural no se controla a sí misma en realidad. Su labor consiste en divulgar la obra de arte en la época de la reproducción mecánica; en cuanto tal, es una respuesta a los imperativos tecnológicos inherentes a la reproductibilidad. Según afirman Adorno y Horkheimer, «la industria somete a votación lo mismo que ella ha inspirado» n. Es prisionera de la tecnología que la creó. Aún cuando deseara crear una cultura negativa y aniquilarse a sí misma, no es evidente que pudiera hacerlo; la tecnología exige uná industria, y la industria tiene exigencias que van más allá de su comprensión. Análogamente, al crear demandas o, mejor aún, al proporcionar contenido a las demandas creadas por la tecnología, la industria no es capaz evidentemente de dejar de complacer a lo que creó.

La incapacidad de la industria cultural para no hacer más que lo que ya ha hecho es síntoma de la crisis subyacente a la cultura: como la razón, la dialéctica no pudo avanzar más allá de la afirmación. Adorno advierte que «los intentos de romper los monopolios espontáneamente y la repulsa a hacer concesiones artísticas no han destruído más que al artista en ejercicio» Esto no es casual. Según la Escuela de Frankfurt, la crisis consiste en que nadie puede quebrantar el dominio de la cultura afirmativa.

El atolladero dialéctico presenta tres aspectos en relación con la cultura. El primero y más profundo es la crisis de la obra de arte en sí misma. El arte ha sido situado en una posición insostenible. La tecnología ha destruído su autenticidad esencial 'y su autonomía. Ya no puede subsistir por sí mismo como mediación de la belleza, sino que depende de la cosas que le son exteriores. La masa, aconte-

[73] Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 22-48, 90.
[74] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 134.
[75] Adorno, *Introduction to the Sociology of Music,* p. 200.

cimiento social creado por la tecnología, hace depender al arte de la política y a la política, del arte. En cualquier caso, el arte pierde su esencia; debe negar su belleza promulgando el horror fascista o tiene que rechazar la negatividad afirmando la estructura social existente. La obra de arte perdió dialécticamente su posición anterior, pero no ha creado dialécticamente un momento nuevo que le permita seguir siendo arte.

La segunda crisis surge de la primera y es la crisis de la cultura en general. La cultura misma deviene afirmativa. Peor aún, gracias a la pérdida de sus componentes estéticos y de sus imperativos institucionales y políticos, se vuelve mediocre. La cultura, más que configurar la conciencia, se erige como negación de la conciencia. Se establece como repetición vacía de una consigna, puesto que la repetición es la única tarea que le queda después del fracaso del arte. El estado de la cultura moderna representa el oscurecimiento de la conciencia humana. Y, precisamente, su vaciedad le proporciona elasticidad completa haciéndola inmune a la oposición por medio de una combinación de fuerza y capacidad de absorción.

Por último, existe la crisis de las instituciones. La industria cultural se levanta como una superestructura institucional sobre la transformación tecnológica del arte y la cultura. Como respuesta a los imperativos racionalizados de toda estructura burocrática y como respuesta a la racionalidad que sustenta el sistema económico y político en su conjunto, la industria cultural es inexpugnable ante los ataques culturales o políticos.

Cada una de estas crisis nace de la crisis de la Ilustración, que creó inevitablemente las condiciones que desvirtuaron la estética. Su retoño, la tecnología, transfiguró el arte más allá de la tecnología. La crisis de la Ilustración —su anhelo de identidad afirmativa y su propio planteamiento del problema para el que no podía imaginar solución alguna— sirvió de modelo y de infraestructura a la crisis de la dialéctica cultural.

En lo concerniente a la cultura, como ya había procedido respecto de la razón, la Escuela de Frankfurt afrontó la posibilidad del fracaso de la historió misma. Se había generado un acontecimiento insoluble y aun inhumano e insoportable. La vaciedad de la cultura moderna deshumanizó las condiciones sociales de existencia. Además, el mantenimiento constante de la situación parecía no sólo posible sino probable, puesto que la razón misma no podía plantear

una solución eficaz. La crisis de la cultura amenazó la perpetuación infinita de lo absolutamente inhumano. La Escuela de Frankfurt advirtió, sin embargo, una crisis aún más profunda pero vinculada dialécticamente con la crisis cultural: la crisis de la psiquis humana. El problema del arte constituía el aspecto objetivo del problema del sujeto.

XII. LA CRISIS DE LA PSIQUIS HUMANA

LA PREOCUPACIÓN de Lukács por el problema de la conciencia reificada revela una ambivalencia decisiva en el marxismo. El marxismo oficial ortodoxo relega los problemas psíquicos a un lugar secundario. Con todo, Marx y sus discípulos posteriores estaban interesados en el problema de la función histórica y de la estructura óntica de la psiquis. La cuestión de la alienación psíquica (la alienación del hombre de sí mismo) fue el motivo determinante de los últimos trabajos de Marx; la pérdida del ser específico condujo a Marx hacia su última y más extensa producción política y económica. En una obra tan tardía como *Das Kapital,* el problema psíquico continuaba presente para Marx. El fetichismo de la mercancía que Marx concibió como el motor privado de la acumulación del capital, fue una dimensión psíquica fundamental en el desarrollo de su teoría económica [1]. No obstante, el aspecto psíquico de lo histórico siguió siendo para Marx un ámbito secundario aunque importante en relación con lo económico; nunca cerró el camino a la revolución o al comunismo. Marx pensaba que cuando las condiciones económicas objetivas se hubieran desarrollado hasta un punto idóneo, el desarrollo concomitante del sufrimiento •psíquico (como también físico) impondría la conciencia revolucionaria al proletariado. Y a medida que el hombre conquistara la naturaleza, serían abolidas la alienación y, consecuentemente, la psicopatología.

Dos acontecimientos hicieron que la dimensión psíquica pasara de ser una cuestión importante pero soluble a convertirse en el problema decisivo de la época. Lenin fue el primero en reparar ep la crisis de lo psíquico: el fracaso de la conciencia del proletariado en ir al mismo paso que el desarrollo de las contradicciones objetivas en las esferas socioeconómica y política. Como el capitalismo y la alienación (aunque Lenin no tuvo en cuenta este aspecto) se consolidaron hasta la perfección, el proletariado no pudo desarrollar la con-

1 Marx, *Capital,* 1, pp. 71-73.

ciencia apropiada para la tarea revolucionaria que tenía delante de sí. Mientras la historia continuaba desarrollándose en las esferas económicas, la conciencia no pudo marchar al mismo paso de modo autónomo.

En segundo lugar, y quizá sea más significativo, ni la conquista de la naturaleza en los países industriales desarrollados ni la conquista del poder por los partidos socialistas, consiguieron transformar las estructuras psíquicas de aquellos que vivían bajo su amparo. En Occidente, la conquista de la naturaleza y la abolición de las condiciones que crearon la escasez no condujeron a la abolición de la alienación. Por el contrario, a medida que las condiciones económicas objetivas se desarrollaban, parecía disminuir la estimación subjetiva y la experiencia de las posibilidades psíquicas inherentes a las circunstancias. En el bloque socialista, la conquista del poder político no condujo ni a la libertad política ni a la reorganización de los constructos psíquicos de sus habitantes.

En ambos campos, la reificación de la conciencia era la realidad dominante. En Occidente, la evolución de la economía de consumo y su corolario, el fetichismo de las mercancías, se perfeccionaron tanto (si bien en contra de las predicciones de Marx) que el conjunto de posibilidades psíquicas disponibles para los hombres se reducía en realidad. En los países del Este, el filisteísmo mezquino, unido al fetichismo de la mercancía cuando menos tan virulento como el de Occidente, estaba al orden del día.

Evidentemente, el desarrollo de la conciencia de las masas había fracasado. Ni la toma del poder político, ni la conquista de la naturaleza, ni siquiera el desarrollo de las contradicciones económicas objetivas, impulsaron el desarrollo de la conciencia humana. La tarea de la revolución no consistía simplemente en tomar el poder, ni siquiera en hacer equitativa la distribución de la propiedad; la revolución tenía que crear una condición existencial nueva que afectaría no sólo a las condiciones físicas de existencia, sino también al núcleo mismo del ser, lo psíquico.

El fracaso de la historia en sustituir la alienación del pasado por un modo nuevo de existencia psíquica fue la preocupación fundamental de la Escuela de Frankfurt. Al fin y al cabo, lo psíquico constituyó la preocupación fundamental por la misma razón por la que Marx consideró la transformación psíquica como el fin de la historia. Era en el plano psíquico donde los hombres en cuanto tales ex-

perimentaban los acontecimientos físicos más externos. Era por mediación de semejante experiencia de la conciencia que la historia se desarrollaba. Lo que es más importante, era en el ámbito psíquico más íntimo donde se realizaría la liberación histórica. El éxito de los esfuerzos humanos en los campos social, político y aun económico, constituía, en consecuencia, tan sólo el penúltimo momento del milenio. El último momento llegaría con la transformación no de las circunstancias externas, sino de la misma ontología humana. El fracaso de la liberación psíquica, como la adhesión psíquica a modelos anticuados y superfluos de existencia reprimida ante las aterradoras posibilidades históricas, constituyeron el núcleo del dilema histórico para la Escuela de Frankfurt.

Para explicar el fracaso de la liberación psíquica —es decir, para comprender cómo la industria cultural deshumanizada pudo afirmarse y afirmar su conciencia— era necesario ir más allá de Marx. Marx, con su fe fundamental en la capacidad de la historia para resolverse a sí misma, creyó innecesario penetrar más profundamente en la estructura formal de la conciencia. Se ocupó explícitamente de la dimensión psíquica sólo cuando ésta chocaba directamente con el trabajo como resultado de los problemas económicos y políticos (como el fetichismo de la mercancía) o cuando bastaba con el bosquejo general del problema (como con la alienación). De igual modo, no pudo proporcionar una definición efectiva de la psiquis no patológica. El fracaso de la historia en su resolución —la perpetuación de la psicopatología como modalidad normal de la existencia psíquica— impulsó a la Escuela de Frankfurt a recurrir a Freud, cuya especialidad era más la patología que la teleología de la historia.

La Escuela de Frankfurt (dentro de la cual Marcuse realizó el trabajo más extenso en este terreno) recurrió a Freud por tres razones. En primer lugar, el recurso a Freud proporcionó a los frankfurtianos una estructura formal psicológica con la que trabajar (y efectuar la crítica). Por medio de esta estructura formal, podían esquematizar su propio análisis de la alienación y también el de Marx. En segundo lugar, por medio de la estructura de Freud y de su análisis de la psicopatología (en las civilizaciones y en los individuos) lograron una comprensión del problema de la sociedad de masas y del fracaso del desarrollo dialéctico de la conciencia. Por último, a través de la estructura formal de Freud, ahondaron en las posibilidades de la liberación psíquica. Enclavada en la metapsicología de

Freud, en oposición a su pesimismo histórico inequívoco, estaba la posibilidad de una transformación profunda en la estructura de la psiquis, supuesto que se alcanzaran ciertas posibilidades históricas, como la abolición de la escasez. Para Freud, esta proeza era inimaginable; para la Escuela de Frankfurt, constituía la esencia de la realidad histórica. En consecuencia, los frankfurtianos alcanzaron, a partir de Freud, una confianza más honda en las profundidades potenciales de la liberación psíquica.

Entre las doctrinas explícitas de Freud, el punto que la Escuela de Frankfurt aceptó en su totalidad fue la noción del principio del placer como elemento rector de la existencia humana [2]. Para Freud, el fin fundamental de todo organismo era la obtención del placer y la evitación del dolor: «Como vimos, lo que determina la finalidad de la vida es simplemente el proyecto del principio del placer. Dicho principio domina el funcionamiento del dispositivo mental desde el principio» [3]. Según Freud, la dimensión inicial del placer era sensual. Las modalidades posteriores más refinadas del placer representaban simplemente la sublimación de la primera experiencia más directa. Sin embargo, al igual que para Hobbes, el deseo de placer se encuentra con un mundo hostil. Freud sigue diciendo:

> No puede haber duda acerca de su validez y, con todo, su proyecto está en desacuerdo con el mundo entero, con el macrocosmos como con el microcosmos. No hay ninguna posibilidad de que sea eficaz; se oponen a él todas las refutaciones del universo. Uno se siente inclinado a pensar que el propósito de que el hombre sea «feliz» no está incluído en el plan de la «creación» [4].

Contra el principio del placer intrínseco, el mundo hostil impone la producción de un principio de la realidad extrínseco Para Freud, la antinomia irreconciliable entre estos dos principios —el primero empeñado en el placer y el segundo satisfecho con la simple supervivencia en un mundo cruel— constituía la esencia de la condición humana.

Marcuse reconoce el carácter fundamental de esta antinomia:

2 Horkheimer, *Geschichte und Psychology,* p. 129.
3 Freud, *Civilization and Its Discontents,* p. 23.
4 *Ibid.,* p. 23.
Ibid., p. 14.

> La sustitución del principio del placer por el principio de realidad es el gran acontecimiento traumático en el desarrrollo del hombre —en el desarrollo del género (filogénesis) como en el del individuo (ontogénesis) [6].

Pero a la vez que los frankfurtianos aceptan la opinión de Freud en este punto, se oponen a él en multitud de puntos cruciales.

En primer lugar, rechazan el carácter afirmativo del método psicoterapéutico de Freud. Para la Escuela de Frankfurt, el elemento vinculante que atraviesa dicho método era la reconciliación del individuo con las expectativas de la sociedad, por muy corrompidas que pudiera ser. Adorno escribe: «El buen freudiano, libre de represiones en la sociedad adquisitiva actual, sería indiscernible de la bestia hambrienta del rebaño» [7]. Más aún, «la práctica psicoanalítica, que reivindica en teoría la cura de la neurosis, colabora con la práctica universal y constante de despojar a los hombres del amor y de la felicidad en favor del trabajo penoso y de la vida sexual rica» [8]. Reiterando el alegato marxista en boga contra Freud, Adorno se queja de que el método freudiano busca las raíces de la psicosis y de la neurosis en las inadaptaciones del individuo a la sociedad y nunca en las desigualdades internas del orden social.

Las posiciones de Freud y de la Escuela de Frankfurt reflejan concepciones históricas diferentes. Freud sostiene que la rivalidad por los recursos escasos ejerce una educación rigurosa sobre la raza humana. Los hombres se congregan, después de la muerte del padre primordial, para luchar contra la escasez inherente a la naturaleza. Para sobrevivir, la sociedad exige que sus miembros repriman sistemáticamente las tendencias asociales del principio del placer. El principio del placer (Eros en general) es subversivo por naturaleza. Los hombres, atrapados por el principio del placer, desean la gratificación, haciendo caso omiso de la privación real cimentada en las circunstancias naturales o sociales. Puesto que Eros tiene su raíz en la naturaleza y no en la historia, la exigencia por parte de la sociedad de que el individuo reprima el principio del placer no es, para Freud, irracional. En verdad, ello constituye la esencia de la racionalidad. Freud arguye que es en este conflicto donde se originan la neurosis

[6] Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 14.
[7] Adorno, *Sociology and Psychology,* 2 p. 84.
[8] *Ibid.,* p. 80.

y la psicosis; éstas son el precio que el hombre debe pagar por la supervivencia. En consecuencia, el esfuerzo de la psicoterapia por reconciliar al hombre con las expectativas de la sociedad no es irracional, sino simple destino del hombre.

Sin embargo, para la Escuela de Frankfurt, la escasez es histórica y no natural[9] La escasez en el mundo es, precisamente, el mal que la razón, la tecnología y la Ilustración se proponen eliminar. Para Freud, la escasez perpetua en la naturaleza es el fundamento de la estructura instintiva permanente en el hombre. La eliminación del supuesto de la permanencia abre el sistema de Freud a la posibilidad de una transformación completa y revolucionaria de la estructura psíquica misma.

Por esta razón, la Escuela de Frankfurt rechaza el supuesto fundamental de Freud en lo concerniente al trabajo. Según Freud, el trabajo es doloroso aunque sea dialécticamente terapéutico: «Como un camino hacia la felicidad, no es muy apreciado por los hombres. Estos no se esfuerzan en él como lo hacen respecto de otras posibilidades de satisfacción. La gran mayoría de la gente sólo trabaja por la fuerza de la necesidad y esta aversión humana natural hacia el trabajo ocasiona los problemas sociales más penosos»[10]. Para trabajar, el hombre debe tener energía, algo de lo que dispone en pequeñas cantidades. Si los instintos no encontraran absolutamente ningún impedimento en la realidad externa, la energía libidinal satisfaría las exigencias del ello; es decir, prevalecería el principio del placer. Es el principio de la realidad el que desvía la libido de la gratificación inmediata para postergar la gratificación o para la mera supervivencia. La verdad demoledora para el organismo es que el mundo jamás le permitirá la gratificación perpetua. La gratificación es asequible en pequeñas proporciones sólo por mediación del trabajo esencialmente doloroso. Para Freud, el juego —es decir, la actividad gratificadora— es una promesa constantemente incumplida en este mundo. Según la Escuela de Frankfurt, el juego se convertirá en el principio supremo, que debe verificarse si el sufrimiento del pasado puede tener algún sentido[11]

9 Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 120-121; Horkheimer, *Geschichte und Psychologie,* pp. 133-134.

10 Freud, *Civilization and Its Discontents,* p. 27.

11 Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 170-172.

El primer Freud opinaba que cuando el organismo se enfrentaba a la obstrucción constante en la realización de su potencial erótico, recurría a lo tanático, al deseo de muerte [12]. El organismo, al no haber obtenido el placer y al enfrentar a su opuesto absoluto en el trabajo, escoge la renuncia. Los instintos, frente a la perpetuación del sufrimiento, prefieren la autoaniquilación a través de un cálculo hedonista aparentemente escrupuloso. En esta formulación temprana de Freud, el instinto de muerte no es autónomo sino que se deriva más bien del fracaso de los instintos eróticos. Más tarde, Freud atribuyó existencia real al instinto de muerte en tanto elemento autónomo para explicar la perpetuación de la guerra [13].

La Escuela de Frankfurt rechaza la última formulación de Freud en tanto es antidialéctica por entero [14]. He aquí una razón más amplia y simple de dicho rechazo: si se acepta la autonomía de lo tanático, entonces no hay esperanza de crear la utopía. La perpetuidad del deseo de muerte, socialmente manifestada en la guerra, impediría la transfiguración de la estructura psíquica del hombre. Sólo considerando el origen dialéctico del deseo de muerte, podría juzgarse real la posibilidad de transformar la psiquis. En consecuencia, la Escuela de Frankfurt aprovecha las primeras formulaciones del deseo de muerte con el objeto de valerse deFreud para revelar las posibilidades psíquicas. El primer Freud sostenía que la abolición de la escasez significaría el fin del trabajo, lo que a su vez implicaría el fin del sufrimiento y la abolición del deseo de muerte en el hombre. En estas circunstancias, las posibilidades de transformación psíquica son considerables.

Marcuse comienza su análisis del trabajo por el análisis freudiano del hombre y de su estructura instintiva. Como Freud, piensa que el hombre tiene un impulso primario, el principio del placer, y una multitud de impulsos derivados que resultan de la interacción del hombre con la realidad externa. En consecuencia, el instinto primario del hombre es erótico, de igual modo que su motivación primaria es la busca del placer y de la gratificación. De modo análogo, el trabajo tiene sus raíces en lo erótico, como una manifestación del principio del placer: «El hombre empieza a trabajar porque encuen-

[12] Freud, *Three Contributions to the Theory of Sex, pp. 21-24.*
[13] Freud, *Beyond the Pleasure Principle, p. 51.*
[14] Adorno, *Sociology and Psychology, 2, p. 80-81.*

tra placer en el trabajo y no sólo después del trabajo, placer en el juego de sus facultades y en la satisfacción de sus necesidades vitales, no como un medio de vida, sino como la vida misma» [15]. Por esto, aunque el análisis de Marcuse empieza con la concepción del hombre de Freud, supera a Freud. Comienza con la dicotomía freudiana entre instinto y realidad, pero va más allá fundando el trabajo en los instintos eróticos en vez de identificarlo con la mediación necesaria y dolorosa entre el hombre y un mundo hostil.

El comienzo mismo del análisis de Marcuse señala la transformación sistemática del freudismo de una concepción fundamentalmente pesimista en una concepción fundamentalmente optimista de la posibilidad de liberación. Ello se cumplirá, en primer lugar, fundando a Tánatos en Eros y, entonces, haciendo del trabajo una actividad potencialmente gratificante aunque históricamente dolorosa. Examinando el carácter doloroso de todas las formas de trabajo —es decir, sometiendo a Freud a un análisis histórico—, Marcuse supera a Freud en un nuevo plano del pensamiento y en posibilidades nuevas de liberación psíquica y existencial.

Analizando el papel del trabajo en todas las formas de existencia hasta ahora experimentadas (importante es la exclusión de la forma primordial anterior al comienzo de la historia humana), Marcuse no acepta el esbozo del sistema freudiano. Donde el ello exigía previamente la gratificación inmediata, el yo, la instancia en la que opera el principio de realidad, reprimía las exigencias del ello y desviaba la energía libidinal desde la gratificación sexual hacia la realización del trabajo necesario simplemente para sobrevivir. En consecuencia, las exigencias de la vida requerían que los instintos de vida se reestructurasen para desexualizar al hombre: «En principio, el organismo en su totalidad y en todas sus actividades y relaciones es un campo virtual para la sexualidad, dominado por el principio del placer. Y precisamente por esta razón debe desexualizarse para realizar el trabajo no placentero» [16]. Las exigencias de la vida requieren que el más profundo de los' placeres humanos, el sexual, se transforme y las energías destinadas a él se canalicen con el objeto de posibilitar la vida; cuando menos, en un universo hostil. Toda vida buena está más allá del alcance del hombre; sólo es asequible el me-

[15] Marcuse, *Five Lectures,* pp. 11-12.
[16] *Ibid.,* pp. 8-9.

ro vivir. Permitir el florecimiento de lo sexual significaría dar lugar a la posibilidad de la muerte del organismo.

Esta desviación de la energía desde el placer hacia el trabajo, aunque exigida por las condiciones históricas de la existencia humana, es, no obstante, profundamente represiva. En vez del placer que la vida parecía prometer al ello, la naturaleza ha establecido que el trabajo debía constituir la esencia de la condición humana, trabajo que, reprimiendo la gratificación sustenta la vida sólo en el dolor. Por esta razón, el trabajo, convirtiéndose en el momento esencial de la existencia, hace de la vida un proceso esencialmente doloroso [17].

Sin embargo, el dominio del principio del placer nunca es del todo seguro; la psiquis humana se define por una lucha constante entre la necesidad de gratificación y la necesidad de trabajar, entre el ello y el yo:

> El inconsciente conserva los objetivos del principio del placer desarrollado. Rechazado por la realidad externa o aún incapaz de alcanzarla, la fuerza toda del principio del placer no sólo sobrevive en el inconsciente, sino que también influye de muchas maneras en la realidad misma que lo invalida. El *retorno de lo reprimido* forma parte de la historia subterránea y prohibida de la civilización

Benjamin consideró que la función histórica del proletariado era ejercer esta venganza de lo reprimido sobre la existencia: la tarea del proletariado consistía en redimir los sufrimientos del pasado, que debió prohibir los placeres que anhelaba[19]. De igual manera, Adorno y Horkheimer conciben la nueva emergencia del mito y de lo prohibido, a despecho de los mejores esfuerzos de la Ilustración —en verdad, como el resultado de la Ilustración, como la Ilustración misma— como el resultado del anhelo de lo reprimido por afirmarse, inclusive frente a la reificación [20]. Realmente, para Adorno y Horkheimer, la moralidad moderna, compendiada por el Marqués de Sade, se origina en esta venganza de lo reprimido mediada por la estructura de la alienación: «Juliette encarna (en términos psicológicos), no la libido no sublimada ni la libido regresiva, sino el placer intelectual

[17] Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 11-14.
[18] *Ibid.,* p. 15.
[19] Benjamin, «These on the Philosophy of History», en *Illuminations,* pp. 253-255, 258.
[20] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment.* pp. 92-98.

de la regresión —*amor intellectualis diaboli,* el placer de atacar a la civilización con sus propias armas [21]. El movimiento dialéctico entre represión y venganza constituye el núcleo de la concepción histórico-psicológica de la Escuela de Frankfurt. Es también el fundamento de la moralidad burguesa. A diferencia de Jane Austen, Sade es burgués por entero, puesto que sume la dimensión revanchista de lo reprimido bajo la superficie de los buenos modales. Sade representa la realidad burguesa de dicho retorno de lo reprimido. Lo que tuvo que ser apartado acecha para vengarse de lo que debió ser. La crisis no consiste en el retorno de lo reprimido, porque el retorno es liberador; la crisis reside, más bien, en la incapacidad de lo reprimido para manifestarse a sí mismo. El problema se encuentra en el automantenimiento eterno de la represión.

Para Marcuse y la Escuela de Frankfurt, la existencia humana es un ciclo dentro de una progresión; implícita en la superación constante de la naturaleza, que exigió la represión del ello y la desviación de la actividad libidinal de la sexualidad hacia el trabajo, está la repetición cíclica de los requerimientos del principio del placer. El conflicto interno del hombre es el conflicto entre el progreso humano y el resultado del ciclo humano. Este ciclo nunca podrá llegar al reposo ni realizar el objetivo del placer mientras el progreso de la lucha del hombre contra la naturaleza siga siendo el asunto dominante de la existencia humana. El dolor del trabajo nunca podrá reconciliarse con las posibilidades del placer mientras el trabajo siga arraigado en la lucha contra el mundo y el mundo continúe exigiendo al hombre que luche contra él. Esta oposición era simplemente trágica mientras la naturaleza no fue sometida; era sólo la naturaleza inmutable de la condición humana. La tragedia llegó a ser inhumana cuando la lucha se tornó innecesaria.

Marcuse descubre el impulso tanático hacia la relación dolorosa entre el hombre y la naturaleza, como lo hace el primer Freud. El ello, incapaz de conseguir la gratificación positiva (el placer) busca, por el contrario, la satisfacción positiva del nirvana; busca la nada apacible de la matriz para evitar el dolor introducido por la vida. Pero la regresión —biológica o histórica, hacia el útero o hacia el período precedente a la aparición de la especie (hacia una existencia primitiva)— es físicamente imposible. Por consiguiente, puesto que

[21] *Ibid.*, p. 94.

el ello no puede buscar la quietud de la matriz y la sociedad no puede repetir la paz mítica de la prehistoria, el organismo busca la paz en la certeza de la muerte. Si no se pueden satisfacer las tendencias eróticas del hombre, la solución tanática es todo lo que le queda al hombre, en cuanto individuo y en cuanto civilización. La guerra, el sufrimiento y la muerte tienen que encontrar su origen en la represión exigida por la naturaleza 22.

El problema de la civilización es dirigir al instinto de muerte de modo de ponerlo al servicio de la civilización. Por esto el problema definitivo de la existencia humana es reconciliar la vida y los instintos de muerte. La tensión se resuelve en la cultura poniendo a Tánatos al servicio de Eros y transformando la manifestación de Eros en una forma de Tánatos. Es decir, el instinto de muerte, en vez de dar paso a sus instintos destructivos aniquilando la vida, es encauzado hacia el sometimiento de la naturaleza. La muerte sirve a Eros obligando a la naturaleza a satisfacer las necesidades del organismo. La satisfacción de lo erótico no se obtiene por medio de la gratificación, sino del sometimiento [23]. En consecuencia, el trabajo no era un medio para saciarse, sino que era la reorientación de la autoagresividad humana hacia el exterior y contra la naturaleza. El propósito del trabajo era servir a Tánatos, y Tánatos estaba al servicio de Eros. Como sostiene Marcuse, «restringiendo a Eros a la función limitada de la sexualidad y haciendo útil el instinto destructivo, el individuo llega a ser, en su misma naturaleza, el sujeto-objeto del trabajo socialmente útil, dei dominio del hombre y la naturaleza» [24]. Por esto, la presencia del instinto de muerte distorsiona la finalidad del trabajo y lo conduce desde la gratificación. (en sí mismo y por sí mismo y como medio para procurar objetos externos y gratificantes) hacia la dominación.

El dominio de la naturaleza es una forma del movimiento general hacia la dominación. Manifestándose a través de la tecnología, que a su vez se funda en la Ilustración en general, el dominio de la naturaleza por la tecnología está destinado a procurar la satisfacción del hombre por la naturaleza. Sin embargo, la gratificación li-

[22] Esta es la posición del primer Freud.

[23] Horkheimer ve esta cuestión en la conquista de la naturaleza por el hombre y en la consiguiente rebelión de la naturaleza; *Eclipse of Reason,* pp. 92-127.

[24] Marcuse, *Five Lectures,* pp. 11-12.

bre y sin trabas acabaría en la debilitación del instinto de muerte; el logro de la satisfacción reduce el deseo del organismo por el nirvana. El acuerdo entre Eros y Tánatos se basó en el respeto de cada uno por la autonomía del otro. Sólo en virtud de este acuerdo pudo protegerse el organismo de la autodestrucción. Los impulsos reprimidos y autodestructivos pudieron ser encauzados hacia la naturaleza, pero no pudieron ser abolidos. A la tecnología creada por el acuerdo entre Eros y Tánatos sólo se le permitía satisfacer el menor de los impulsos eróticos: el de supervivencia. La mayor parte de su energía se dirigía a la dominación.

De modo que la tecnología llegó a ser un fin en sí misma. Sin embargo, no producía gratificación erótica sino tanática. La gratificación de Tánatos se funda en el dominio sobre la naturaleza, posibilitado por la tecnología. El placer surge en la tecnología no tanto de los beneficios inmediatos como del acto puro de la dominación. En estas circunstancias, la tarea de la tecnología, además del esfuerzo mínimo requerido para la supervivencia, es perpetuarse como forma de dominación: el fin supremo de la tecnología es la tecnología misma. Las necesidades de la tecnología tienen prioridad sobre las necesidades del hombre. La proyección externa de Tánatos se media por la tecnología y se encauza después hacia el interior, hacia el hombre. Tánatos no puede dominar completamente al hombre en razón de la fuerza de lo er 5tico, pero su poder se manifiesta de modo inconsciente en la dominación de los hombres por la tecnología, que es la concreción del compromiso histórico entre los dos principios psíquicos.

La sociedad humana, al servicio de Tánatos, se organiza en función de las exigencias de la tecnología. El principio organizado de la sociedad no es el uso eficaz de la máquina para satisfacer las necesidades humanas, sino el uso eficaz de la máquina en sí misma. Así como la vida requiere que la sexualidad sea sublimada para que el organismo pueda sobrevivir, el impulso de muerte exige que el trabajo devenga su subordinado en la servidumbre de la dominación para que el poder de la muerte pueda incrementarse. Eros fue obligado, de mala gana, a considerar la gratificación sin trabas destructiva para el organismo. El residuo inevitable de la represión fue la dominación de la sociedad por la muerte. Tánatos asumió con avidez el trabajo como un fin en sí mismo. La gratificación es el enemigo mortal del instinto de muerte. En consecuencia, la presencia del

instinto de muerte conduce a la esclavitud del hombre en su propio trabajo y en las instituciones e instrumentos que creó para facilitar su tarea

Freud habría considerado que la aplicación de dicho análisis era una acusación directa a una época histórica, peculiar por su sinsentido. Para él, la escasez era una verdad transhistórica, la realidad perpetua de la condición humana. Si la escasez no es inevitable, sin embargo —si la opulencia es una posibilidad humana— la verdad transhistórica de todo un sistema instintivo está amenazada. Los instintos definirían al hombre sólo respecto al orden de la producción en cualquier época histórica particular. De este modo, uniendo la concepción de Marx sobre la posibilidad de opulencia para todos al final de la historia con la teoría de Freud sobre los instintos, se abre el camino a los cambios fundamentales que se deben producir en la condición humana. El pesimismo de Freud, mediado por Marx, se convierte en optimismo.

Marcuse en particular y la Escuela de Frankfurt en general vinculan a Marx con Freud. La concepción moderna del trabajo como fin en sí mismo no es la forma teórica inevitable de la existencia; la realidad actual no representa la forma potencial única del principio de realidad para el hombre. Más bien, el presente simboliza una forma particular de existencia —una forma peculiar con respecto a su época histórica. El principio de esta época es el principio de actuación y no simplemente el principio de realidad.

Existe una dialéctica del trabajo en la historia y en el individuo mismo que tiende a ir más allá de la pura realidad y sus exigencias hasta los principios fundamentales. Marcuse escribe:

> Hemos visto cómo la teoría de Freud se centra en el ciclo recurrente «dominación-rebelión-dominación». Pero la segunda dominación no es una mera repetición de la primera; el movimiento cíclico es progreso en la dominación. Desde el padre primordial, pasando por el clan de hermanos, hasta el sistema de autoridad institucional típico de la civilización madura, la dominación llega a ser cada vez más impersonal, objetiva, universal, y también cada vez más racional, eficaz, productiva. Al fin y al cabo, bajo el dominio del principio de actuación completamente desarrollado, parece que el sometimiento es llevado A. cabo por la misma división social del trabajo... La socie-

[25] Marcuse, «On Hedonism», en *Negations,* pp. 185-187.

> dad surge como un sistema duradero y en expansión de actuaciones útiles; la jerarquía de funciones y relaciones asume la forma de la razón objetiva [26].

Una cierta dosis de represión es necesaria para mantener la vida. La represión del ello por el yo y la represión de los elementos anárquicos por las instituciones sociales son necesarias para la supervivencia de la sociedad y de los individuos.

A medida que el principio de realidad se convierte en principio de actuación, la represión necesaria se convierte en represión excedente. La represión, que era necesaria, creó en el individuo el deseo del nirvana; dicho principio del nirvana se manifestó socialmente en los impulsos autodestructivos del organismo social. La supervivencia exigió que las agresiones que la sociedad dirigía contra sí misma se orientaran hacia la naturaleza. El resultado fue el sometimiento de la naturaleza y el fin de la escasez [27]. En estas circunstancias, la represión dejó de ser un componente necesario del principio de realidad. Ni la división represiva del trabajo ni la represión abrumadora del ello son necesarias. No obstante, se mantienen.

Como en la Ilustración y en la cultura, la psiquis del organismo paga un precio por el triunfo sobre la naturaleza. La existencia del hombre estaba condicionada por el modo como fue obligado a realizar el objetivo de su libertad a partir de la necesidad. Hasta la conquista de la naturaleza, la exigencia de actuación era racionalmente idéntica a la realidad: el organismo humano debía actuar para sobrevivir. La actuación, efectuada como agresión contra la naturaleza, era razonable en aquellas circunstancias. Sin embargo, Tánatos se identificó con Eros y las instituciones sociales tanáticas no se dan por vencidas aunque hayan concluído su tarea. Después de lograr su autonomía, pretenden mantenerse. El principio de actuación ya no se identifica con la realidad. Deviene irracional; es decir, va más allá de la exigencia de la condición humana. La represión deja de identificarse con lo necesario y deviene represión excedente [2]s. Como afirma Marcuse: «Objetivamente, la necesidad de coerción e inhibición de los instintos depende de la necesidad de trabajo penoso

[26] Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 81.
[27] *Ibid.,* p. 3.
[28] *Ibid.* , pp. 78-86.

y de la satisfacción postergada. Un control de los instintos de igual o aún menor alcance constituiría un grado mayor de represión en un estado maduro de civilización, cuando la necesidad de renuncia y de trabajo fatigoso se hubiera reducido considerablemente gracias al progreso material e intelectual» [2']. No obstante, la jerarquía de los instintos y la división del trabajo se mantienen. La represión, una vez creada, tiende a perpetuarse.

Con todo, la naturaleza transformada de la realidad proporciona al hombre la posibilidad de superar el principio de actuación. Al mismo tiempo, la posibilidad de superar el principio de actuación desemboca en la necesidad de conseguirlo. Marcuse es en este punto esencialmente hegeliano, al sostener que el bien supremo es la libertad —no libertad en el sentido de simple ausencia de coerción, sino en el sentido de potencialidad completamente realizada. El principio de actuación está caduco precisamente porque son posibles ahora nuevas formas de existencia. En términos freudianos, el principio de actuación debe ser rechazado porque se basa en los intentos de la organización social de negar la gratificación por obra de la organización represiva de la estructura instintiva.

En consecuencia, la afinidad entre Freud y Hegel es manifiesta. Para Hegel, el cumplimiento de la potencialidad humana es el bien supremo: es objetiva, si no subjetivamente, la fuente de la felicidad humana. Para Hegel, la felicidad no es, en su naturaleza, psicológica. Es la realización de la potencialidad. Freud, accediendo a la felicidad desde una dirección opuesta, afirma que la gratificación, la felicidad psicológica, es el fin del organismo. Marcuse, al llevar a Freud más allá del pesimismo histórico, afirma que el grado supremo de gratificación posible está ligado a la felicidad humana. En consecuencia, se forja la unidad entre la libertad, la realización de la potencialidad y la felicidad subjetiva.

La forma concreta de libertad humana determina la forma de la felicidad humana. Ya la antigua crítica del hedonismo expresó la simbiosis del vínculo entre felicidad y libertad. La felicidad como realización de todas las. potencialidades del individuo presupone la libertad: en la raíz está la libertad N.

La objetivación de la felicidad, que la vincula con el concepto

[29] *Ibid.*, pp. 80-81.
30 Marcuse, «On Hedonism», en *Negations,* p. 180.

de realización total de la potencialidad humana, el logro de la gratificación, crea una tensión significativa en el pensamiento de Marcuse: suponiendo que una persona sea feliz subjetivamente, ¿porqué tendría que sentirse obligada a trascender la satisfacción psicológica?

Marcuse admite que el hombre, aun en la época del principio de actuación, experimenta la felicidad subjetiva ;[1]. Pero afirma que la objetividad fundamental es aplicable a la felicidad. El problema sigue siendo, en lo esencial, el que plantearon los hedonistas radicales: la felicidad, subjetiva por naturaleza, no es susceptible de ser valorada objetivamente. Sólo invocando la distinción hegeliana entre apariencia y realidad puede declararse irreal o trivial la verdadera experiencia subjetiva. Sólo se puede hablar de la irrealidad de lo subjetivo afirmando su superficialidad.

No obstante, la felicidad subjetiva es efectivamente real en el único sentido en que se puede juzgar la felicidad como tal, en sí misma y por sí misma. La felicidad sólo puede ser objetivamente valorada, sin embargo, vinculándola con otros fenómenos: realización y libertad. La felicidad es desentrañada por medio de la objetivación; se vuelve secundaria y se somete a otros criterios. Por consiguiente, no se verifica una unidad entre iguales, sino que la felicidad se somete a otros valores. Marcuse lanza esta acusación precisamente al concepto idealista de felicidad i[2]. Además, reiterando la vinculación entre los tres conceptos (felicidad, libertad, realización), vuelve a cometer el crimen. La afirmación de que la felicidad se basa en verdad en la realización plena de la potencialidad está viciada por el modo de originarse; el proceso de la revolución es impuesto y no dialécticamente desarrollado por la autocomprensión de la insuficiencia del sujeto. En verdad, la revolución puede incluso tener lugar bajo el disfraz de la represión ".

Este movimiento desde la gratificación autónoma hacia la gratificación ligada a criterios exógenos no es de ningún modo casual. Toca el núcleo del dilema psíquico. Por una parte: «El alto nivel de vida en el dominio de las grandes empresas comerciales es restrictivo en un sentido sociológico concreto: los bienes y servicios que ad-

[31] Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 90-91.
[32] Marcuse, «On Hedonism», pp. 159-162; Adorno, Minima *Moralia,* p. 97.
[33] Marcuse, *Represive Tolerance,* pp. 81-82.

quieren los individuos controlan sus necesidades y petrifican sus facultades» ". Por otra parre, los hombres, no lo saben y quedan subjetivamente gratificados.

La dialéctica psíquica se enfrenta a dos dilemas. En primer lugar, el desarrollo de Tánatos, necesario corno era, creó condiciones en las cuales no puede ser abolido. El poder del principio de muerte como principio rector de la sociedad es tal que no puede ser abolido con facilidad. En verdad, el intento de abolirlo significaría arriesgar la abolición de su encauzamiento, permitiéndole actuar directa y brutalmente contra los hombres; el eterno retorno de lo reprimido no se aplica sólo a lo erótico. El segundo problema se origina en el primero. La eficacia de la represión es tan poderosa que los hombres no pueden comprender su opresión subjetivamente: no se sienten oprimidos. No son impulsados a cambiar su situación. En consecuencia, la dialéctica no puede avanzar. Así como Benjamin recurrió a lo exógeno, al Mesías, así también Marcuse recurrió a lo exógeno —en este caso, a la idea exógena de felicidad objetiva.

La raíz de la crisis está en el sometimiento racional de las pasiones, que fue la tarea propia de la Ilustración, y en el conjunto de mecanismos tecnológicos, sociales y psíquicos, que fue el producto conjunto de la Ilustración y de Tánatos. Podría decirse que el subproducto directo de la Ilustración fue el deseo de muerte en el hombre, hasta el punto que la Ilustración pretendió no sólo transformar la naturaleza, sino también la propia psiquis humana.

El sistema buscaba mantenerse tanto social como individualmente. Para perpetuarse, la sociedad debió crear una situación en la que las represiones personales se mantuviesen. En consecuencia, creó instituciones que sostenían la represión excedente típica del principio de actuación.

El mantenimiento de la represión excedente exige un sistema económico que sigue necesitando ciel trabajo, aunque éste vaya siendo progresivamente superfluo para la supervivencia. Conquistada la naturaleza, Tánatos quiere mantener su dominio sobre el hombre. Para conseguirlo, crea un conjunto de necesidades falsas de consumo [35]. Tánatos crea las condiciones para la perpetuación del trabajo. El sistema se mantiene creando las condiciones de preservación

[34] Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 90-91.
[35] *Ibid.*, pp. 91-92.

de la estructura psíquica de los individuos, sobre la que se funda todo el sistema. Lo consigue mediante el desuso dirigido y la publicidad sistemática para crear necesidades. La combinación de escasez provocada y de falsas necesidades ejerce una represión instintiva mayor que la exigida a los hombres antes de la conquista de la naturaleza. Aun la liberación manifiesta de las costumbres sexuales en el capitalismo avanzado es una mera fachada detrás de la cual se pueden vender los productos de la sexualidad y, en consecuencia, ser fabricados [;b].

La crisis psíquica también tiene una faceta más oscura:

> Dando por sentado que el instinto de destrucción (en último análisis, el instinto de muerte) es un componente importante de la energía que alimenta la conquista técnica del hombre y de la naturaleza, parece que la capacidad creciente de la sociedad para manipular el progreso tecnológico también aumenta su capacidad para controlar y manipular dicho instinto, es decir, para satisfacerlo «productivamente». Entonces la cohesión social se fortalecería en sus raíces instintivas más profundas... El riesgo supremo, y aun el hecho de la guerra, encontraría no sólo una buena acogida inevitable sino también la aprobación instintiva por parte de las víctimas

La sociedad moderna debe establecer un convenio más directo con el instinto de muerte. Completada la conquista de la naturaleza, la sociedad necesita un ámbito sobre el cual ejercer la agresión. La estructrura de la economía suministra un escape, el trabajo falso necesario para mantener el sistema, pero aun esto es insuficiente. En verdad, a medida que la tecnología progresa y crece su esfera de influencia, se exige más represión que nunca. De modo que el instinto de muerte quiere sangre: al pie de la letra, la sangre de la guerra. Marcuse advierte que el estado de guerra creciente en Occidente no es casual: es simplemente el intento del sistema socio-instintivo de mantenerse mediante la liberación sistemática de la energía libidinal tanática. En cierto sentido, nazis y antinazis estaban igualmente atrapados en la misma dialéctica.

El sistema psíquico se mantiene usando todos los medios a su disposición. Económicamente, se sustenta en las estructuras del capita-

[36] Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 74-77.
[37] *Ibid.,* p. 79.

lismo avanzado. En dicha estructura, el arte fue expulsado del mundo asumiendo formas enteramente abstractas o se convirtió en una recapitulación del mundo, representando sus perfiles acríticamente. Culturalmente, semejante deserotización del arte convirtió el espíritu de los hombres de la crítica a la afirmación —de los placeres perdidos a aquellos que les eran asequibles. Políticamente, el sistema en el orden político sirve para evitar la ruptura catastrófica de la estructura de la conciencia.

Lo que es más significativo, el sistema de represión excedente se automantiene. No puede liberarse sin liberar al mismo tiempo el conjunto de energías tanáticas, reprimidas desde la infancia del individuo y de la especie. Según Benjamin, así como el sometimiento del mundo del arte significaría la guerra, lo mismo significaría el sometimiento de la psiquis al ello. La Ilustración ha creado un profundo desequilibrio psíquico en la búsqueda de dominación. Es imposible disfrutar simultáneamente de los frutos de su victoria (la opulencia) y eliminar su precio (la represión).

En consecuencia, el hombre del capitalismo avanzado (y del socialismo industrializado) se enfrenta a una crisis. Asegurar lo esencial para la supervivencia humana tuvo como resultado la distorsión de la estructura psíquica de los hombres. Cuanto mayor es el dominio de la naturaleza (y por ello, mayores las posibilidades de liberarse de las necesidades materiales), mayores deben ser las estructuras tecnológicas y jerárquicas que sustentan el triunfo sobre la naturaleza. De modo que, cuanto mayor es la posibilidad de liberarse de la necesidad material, menos es la posibilidad de liberarse de la distorsión psíquica. Cuanto mayor es la posibilidad de liberación para una psiquis no sublimada en la que se ha excluído la represión superflua, menos probable es su realización.

La raíz de esta crisis está en la Ilustración misma; y el punto final está en el espíritu humano. Y con esta crisis, la crisis general de la historia —su fracaso en superarse— se convierte en la más apremiante. Si existe una solución, deberá encontrarse en el redescubrimiento de las posibilidades subversivas de lo erótico: en el retorno de lo reprimido.

XIII. LA CRISIS DE LA HISTORIA

CADA UNO de los capítulos anteriores de la Parte II destacaban aspectos diversos de lo que la Escuela de Frankfurt considera la crisis culminante de la Ilustración: la crisis de la historia. La crisis de la Ilustración, del arte y la cultura, de la psiquis, todas fundamentales por derecho propio, constituyen perspectivas complementarias y alternas de la crisis general. Dicha crisis consistía en el fracaso de la historia en trascenderse a sí misma ----el congelamiento de la historia en un momento inhumano. Como dice Marcuse: «Nada indica que ésta (la historia) tenga un buen fin. Las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son bastantes amplias como para permitir las adaptaciones y concesiones al más débil, y sus ejércitos están suficientemente entrenados y pertrechados para ocuparse de las situaciones críticas» [1]. La historia ha alcanzado un punto de deshumanización completa. Para la Escuela de Frankfurt, el aspecto más aterrador de la situación era que mostraba tocos los signos de ser capaz de mantenerse a perpetuidad.

Se puede advertir el temor en el fracaso de la libertad en la medida en que el universo de las opciones está clausurado. El capítulo X destaca el fracaso de las opciones filosóficas, puesto que el positivismo y la filosofia heideggeriana contribuyeron a la clausura del universo de las opciones auténticas (es decir, subversivas y progresivas). El capítulo XI se ocupa del fracaso de las opciones estéticas ante el ataque conjunto de la estética tecnologizada y la industria cultural monopolista y burocratizada. El arte, crítica trascendental subjetiva de la realidad, se convirtió en recapitulación y afirmación de lo existente o en una abstracción fraudulenta de lo concreto. Por último, el capítulo XII reflexiona sobre el fracaso de las opciones psíquicas, en la medida en que el desarrollo del principio tanático exigió la supresión sistemática del erotismo auténtico y posible para la existencia humana.

[1] Marcuse, *One-Dimensional Man,* p., 257; véase también Adorno, «Wird Spengler rechtbehalten», en *Kritik,* pp. 94-95, sobre el fracaso de Occidente en poner freno a su impotencia precisamente en la decadencia; y Horkheimer, *Critical Theory,* p. 6.

Estas tres crisis constituyen aspectos diversos de la crisis general de la existencia humana —en un sentido más profundo, es la crisis de la vicia cotidiana [2]. Resulta difícil definir la significación de la crisis de la vida cotidiana; en cierto sentido, su esencia está en el aura. Del mismo modo que el aura, de la obra de arte es profundamente indescriptible, excepto en su diseño formal (que no comprende su verdadero sentido), así también el aura de la vida cotidiana es indefinible. En el siguiente pasaje de *Monuments of Humanity,* de Adorno y Horkheimer, sobre lo laudable de la vida cotidiana, se puede espigar una interpretación de su significación:

> Los hombres han estado siempre más tiempo en sus hogares en Francia que en ningún otro país. Pero los propios franceses no se daban cuenta de ello. Sus libros contenían simplemente la ideología que todos admitían. Las mejores cosas de la vida aún tenían una existencia separada: el tono especial de la voz, el arte de la gastronomía, los burdeles y los orinales de hierro colado. Pero el gobierno Blum ya había iniciado la ofensiva contra el respeto al individuo, e inclusive los conservadores hicieron poco por proteger los monumentos [3].

En la vida cotidiana francesa había algo humano. La humanidad se conservaba en la sensibilidad para las funciones de la existencia. Un orinal estaba penetrado por el aura de la belleza, aun lo feo por naturaleza tenía la sensibilidad del refinamiento. El sentido de la humanidad podía encontrarse en la estimación que los individuos experimentaban por los objetos franceses. La sensibilidad del individuo, en verdad la sensibilidad que es la esencia del ser humano autoconsciente auténtico, encuentra su complemento y refuerzo en las cosas que lo rodean. Pero el gobierno socialista de Blum abrió el camino al ataque de aquellas sensibilidades. Lo que se perdió fue el sentido de la singularidad; lo que se ganó, la higiene producida masivamente. Y aun los conservadores (y quizá especialmente ellos) no hicieron nada por salvar los monumentos.

La sensibilidad individual estaba en el centro de interés de la Escuela de Frankfurt: se preocupó por las esferas privadas que 'se oponían al mundo. Marcuse escribe:

[2] La frase se ha tomado del título de un esayo de Karl Klare, "The Critique on Everyday Life», en *Unknown Dimension,* pp. 3-33.

[3] Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 225.

> Fue el crimen de una sociedad en la que el aumento de población agravó la lucha por la existencia frente a su posible alivio. El anhelo de más «espacio vital» opera no sólo en la agresividad internacional, sino también en el ámbito nacional. Aquí, la expansión ha invadido el ámbito interno de lo privado en las formas del trabajo colectivo, la vida comunitaria y la diversión y ha eliminado prácticamente la posibilidad de aislamiento en que el individuo, vuelto sobre su soledad, pueda pensar, interrogarse y saber [4].

Para la Escuela de Frankfurt, la esencia de la humanidad está en la negatividad, en la oposición a las afirmaciones de la vida cotidiana, en el rechazo de la necesidad de ser miembro de un grupo. El ataque a la esfera de lo privado constituye la esencia de la crisis histórica. Es aquí donde las otras tres crisis producen el impacto final y tienen su significación más profunda.

La crisis de la vida cotidiana es la crisis de la pérdida de lo individual como ámbito de la sensibilidad y de la negatividad. En la interpretación de la Escuela de Frankfurt sobre la crisis, hay algo profundamente conservador. En verdad, Horkheimer escribe:

> Contribuir al progreso de la burocracia totalitaria es para la izquierda un acto pseudorrevolucionario, y apoyar la tendencia al terrorismo es para la derecha un acto pseudoconservador. Como demuestra la historia reciente, las dos tendencias están mucho más estrechamente vinculadas que las ideas a las que apelan para sostenerse. Por otra parte, el conservadurismo verdadero que asume con seriedad la herencia espiritual del hombre, está muy fuertemente emparentado con la mentalidad revolucionaria [5].

Horkheimer usa el término «espiritualidad»; es raro que lo emplee un marxista, a menos que se piense en lo que significó la oposición oficial del marxismo a la espiritualidad. Adorno y Horkheimer sienten anhelo por el pasado; se lamentan no sólo por el fracaso del socialismo en recuperar su empeño, sino también por el fracaso del conservadurismo en mantener su herencia.

El responsable inmediato del ataque a la vida cotidiana es la tecnología, tanto en el aspecto estructural como social. Como lo expresa Horkheimer, «la merma del pensamiento y resistencia individua-

[4] Marcuse, *One-Dimensional Man, p. 244.*
[5] Horkheimer, *Critical Theory, pp. 8-9.*

les, en la medida en que es producida por los mecanismos económicos y culturales del industrialismo moderno, dificultará la evolución hacia lo humano cada vez más»". El surgimiento de la tecnología es en sí mismo un problema. Este presenta dos aspectos. El primero es la reificación de la conciencia y la objetivación de la vida misma. El otro es la capacidad de terror consumado inherente al sistema.

Hasta en las mejores circunstancias, la significación de la tecnología reside en su capacidad para infligir al mundo el terror bruto. Después de todo, tal era la relación de la tecnología con la naturaleza [7]. Como una excrecencia de lo tanático, la tecnología sólo podía realizarse a sí misma a través de la lógica de la dominación. Pero la dominación se convierte rápidamente en terror a medida que la sensibilidad obstinada procura resistirse a la correría de la reificación [8]. La tecnología no sólo tiene inclinación, sino también capacidad para vengarse por sí misma del hombre de los modos más crueles imaginables. El poder de la Alemania nazi no se apoyaba simplemente en la voluntad de hacer daño, sino en la capacidad interna de la tecnología (y en su propia disposición dinámica interna) para infligir sufrimiento por medio de la organización racional de los mecanismos sociales y físicos del terror.

La crueldad de la tecnología en la Alemania nazi era simplemente el momento más notorio del terror totalitario. Era el ataque más flagrante a la esfera de lo privado y, por esta razón, quizá el más ineficaz. Aún cuando el clamor de terror esté encubierto y no exista el momento más primitivo de crueldad, la tecnología es apta para atacar al individuo. Marcuse escribe:

> Hoy, el ámbito privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y distribución masivas reclaman al individuo en su totalidad y la psicología industrial hace ya mucho tiempo que ha dejado de estar confinada en la fábrica. Los variados procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones mecánicas. El resultado no es la adaptación sino la mimesis: identificación inmediata del individuo con su sociedad `'.

() Horkheimer, *Eclipse of Reason,* p. 156.
[7] *Ibid.*, p. 93.
[8] Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt,* pp. 47-50.
[9] Marcuse, *One-Dimensional Man,* p. 10; véase también Horkheimer, *Eclipse of Reason,* p. 141.

Aunque esté ausente la inmediatez de la violencia, la tecnología se entromete en el hombre de manera tal que niega su privacidad e individualidad. Desde el principio, la lógica de la producción y el consumo masivos integraron a aquellos que eran engranajes de la máquina. La producción y el consumo se convirtieron en instrumentos de afirmación. Desde la lógica de la línea de montaje hasta la lógica de la industria publicitaria, la esfera de lo privado era invadida sistemáticamente por las fuerzas que procuraban negar al individuo su última brizna de negatividad. El resultado fue la esclerosis de la conciencia. En estas condiciones, el terror fue, si bien más sutil, tanto más consumado.

En cierto sentido, por absurdo que parezca, la Escuela de Frankfurt sostiene que los Estados Unidos son peores que la Alemania nazi. Se puede resistir la brutalidad directa: no se puede hacer frente a la lógica de la máquina industrial porque ella. seduce. Promete a los hombres no simplemente lo que necesitan de modo legítimo, sino también lo que necesitan sólo subjetivamente. Para ser más exacto, la subjetividad humana se convierte ele objetividad gracias al mecanismo de la psicología industrial y a la lógica del sistema en su conjunto. La misma alienación del individuo es manipulada por la integración falsa del individuo en la sociedad por medio de la línea de producción y del sindicato. La totalidad psíquica prometía convertirse en la simple totalidad de la afirmación de una sociedad que no podía permitir la subjetividad auténtica en el individuo[10].

La tecnología, como encarnación cal de la razón, llega a prevalecer no sólo como principio mecánico sino también como principio social. Habiendo racionalizado el modo de producción (es decir, la lucha contra la naturaleza), la tecnología se propone racionalizar la forma de producción y el control productivo mismo. Se adopta la burocracia (en el sentido weberiano) como principio social. ¿Quién puede poner en duda la racionalidad del mérito? Sin embargo, la burocratización sistemática de la sociedad rechaza inclusive el ámbito de lo individual. Reduce los individuos a cifras de un universo estadístico. Los individuos llegan a ser significativos sólo como agregados; cuando son considerados como individuos sólo significan por sus posibilidades sociales. Son aceptados en verdad sólo cuando pueden ayudar, o amenazar, al orden social. Esta concepción burocrá-

---

10 Marcuse, «On Hedonism», en *Negations,* pp. 171-174.

tica se transforma rápidamente en una imagen en sí misma. El burócrata, supuestamente el dominador racionalizado, pierde su privacidad y subjetividad. Oficialmente alabada, esta adhesión a las normas establecidas desde fuera sirve de prisión a la subjetividad toda, coaccionada por la objetividad. Desde ambas partes, la burocracia convierte al hombre en instrumento [11].

El ataque de la tecnología al individuo redujo la negatividad hasta del sujeto revolucionario de Marx[12], el proletariado:

> Puesto que la sociedad moderna es una totalidad, la decadencia de la individualidad afecta tanto a los grupos sociales altos como a los bajos, a los trabajadores no menos que a los hombres de negocio. Uno de los atributos más importantes de la individualidad, el de la acción espontánea, que comienza a decaer con el capitalismo como resultado de la eliminación parcial de la competencia, desempeñó un papel esencial en la teoría socialista. Pero hoy en día, la espontaneidad de la clase trabajadora se ha deteriorado por la disolución general de la individualidad [13].

La manifestación sociológica del hundimiento del individuo y de su autonomía se encuentra en el fracaso del proletariado en el cumplimiento de su función histórica.: la transformación revolucionaria de la sociedad.

Con la pérdida de la subjetividad, el proletariado deja de ser revolucionario y afirma, por el contrario, la estructura social existente. Para ser autenticamente revolucionario, el proletariado debe tener autonomía tanto en la conciencia como en la acción. Marx pensaba que el proletariado actuaría libremente en el desempeño de su función histórica por medio de un proyecto de interés y de la comprensión de su papel histórico (la labor de la teoría) [14]. Sin embargo, dicha función podría realizarse exclusivamente a través de una posición de intransigencia despreciativa por parte del proletariado. Es decir, podría verificarse si el proletariado, aún participando necesariamente del sistema, no le permitiese entrometerse en el núcleo

11 Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 32-35.

12 El sujeto- revolucionario es para Marx la negación absoluta.

13 Horkheimer, *Eclipse of Reason,* p. 143.

14 El tema de la subjetividad y la objetividad en la acción del proletariado puede verse en Marx, *18th Brumaire:* «Los hombres hacen su propia historia, pero de ningún modo corno desean»; y en la tercera de *7 heses on Feuerbach.*

privado de su ser. Según Marx, la burguesía podía oprimir físicamente al proletariado, pero era incapaz de penetrar en el ámbito de su conciencia y de su pensamiento. Sólo si este ámbito se mantenía intacto, hubiera podido el proletariado llevar a cabo su misión histórica.

Pero el proletariado, según la Escuela de Frankfurt, ya no era el sujeto revolucionario [15]. Y aún cuando quedaba la esperanza de restablecer al proletariado como fuerza revolucionaria, se había perdido la subjetividad determinante de la historia en la perspectiva de Marx. La pérdida del sujeto revolucionario era el filo lacerante de la crisis histórica en cuanto tal: la historia, frustrada por su agente, ya no parecía dispuesta a trascenderse a sí misma.

Las causas de la desubjetivación del proletariado son tres. Se ha aludido a ellas en otros contextos, pero tienen significación histórica real por sus efectos sobre el proletariado. En primer lugar, señalemos el efecto de la tecnología sobre el proletariado. Marx había advertido que el modo de producción transfiguraba la autoconciencia de clase y, en consecuencia, la subjetividad. De modo que la Escuela de Frankfurt piensa que la tecnología tiene un impacto profundo en la autoconciencia del proletariado. Pero es un impacto que, en oposición a Marx, despoja al trabajador de la negatividad autónoma. La tecnología se introduce en la estructura misma de la conciencia del trabajador individual. Más aún, la producción tecnológica en el capitalismo considera al trabajador como un objeto: una mercancía para usar. El culto a la productividad y a la objetivación, casi una religión para la burguesía, también llega a invadir al proletariado. El proletariado termina por creer lo que se dice falsamente de él [16].

En segundo lugar, la función objetiva del proletariado en el sistema económico es tal que lo obliga a verse no simplemente como valor de cambio sino también como una máquina. El proletariado tiene que realizar algunas tareas. Sin embargo, estas tareas son siempre parciales. Nunca tienen lugar a solas y de manera autónoma. Son siempre motivadas por decisiones externas al trabajador y se rea-

[15] Véase Horkheimer, *Critical Theory,* p. 6; Marcuse, *One-Dimensional Alan,* pp. 31-32; Adorno, «Reflexionen zur Klassentheoric», en *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik,* pp. 17-18.

[16] Horkheimer, *Eclipse of Reason,* pp. 153-157.

lizan en unión con otros hombres y otras máquinas [17]. El resultado no confirma la interpretación de Marx sobre el desarrollo de la conciencia de clase, ni sobre la comprensión del funcionamiento de los mecanismos de producción y la significación propia del trabajador respecto de los últimos. Por el contrario, el resultado es la reificación de la autoconciencia del trabajador. Considerado como objeto, el trabajador llega a verse a sí mismo como un objeto. En vez de alcanzar el conocimiento de su poder, el trabajador llega a comprender su impotencia en lo que se refiere a la acción autónoma [18]. Reforzada por la propaganda abierta y por la intromisión encubierta de la industria cultural en la conciencia del proletariado, la clase trabajadora acaba por perder su subjetividad en la objetividad del sistema [19].

La fuente de la energía revolucionaria es el odio, el conocimiento del sufrimiento que lo rodea. Ello, unido al sentimiento de rectitud como redentor justo de los oprimidos, alimenta al revolucionario en los momentos de peligro. Su odio exige dos cosas: un objeto de aversión y un objeto de piedad. La Escuela de Frankfurt pensaba que ambos se le habían negado al proletariado. El objeto de la piedad le fue negado por la doctrina oficial de los socialdemócratas —el partido de los propios trabajadores. Benjamin escribe:

> La socialdemocracia pensó que convenía asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, y de este modo destruyó su poder más grande. Esta disposición hizo que la clase trabajadora olvidara el odio y el espíritu de sacrificio, porque los dos se alimentan de la imagen de los antepasados esclavizados más que de la imagen de los descendientes liberados [20].

La posición positivista, inherente al marxismo mismo, destruyó la fuerza del proletariado. El amor y la piedad por el pasado fueron reemplazados por una interpretación positivista insípida del futuro.

Esta tendencia de la ideología marxista fue reforzada por el desarrollo objetivo de la estructura social en el capitalismo avanzado. La contradición manifiesta entre la burguesía y el proletariado, que constituía el núcleo del marxismo, fue reemplazada por la ilusión

17 *Ibid.,* pp. 147-148.
18 Marcuse, *One-Dimensional Man,* p. 33.
19 Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment,* p. 167.
20 Benjamin, .Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 260.

de un destino compartido por el dominador y el dominado. La dominación se transformó en administración racial, y el capitalista rapaz fue sustituido por el burócrata eficaz. Como expresa Marcuse:

> Los jefes y propietarios capitalistas están perdiendo su identidad como agentes responsables; asumen la función de burócratas en la máquina corporativa. Dentro de la amplia jerarquía de juntas ejecutivas y administrativas que se extienden más allá de la empresa singular hasta los laboratorios científicos y los institutos de investigación, al gobierno nacional y el proyecto nacional, la fuente palpable de explotación desaparece tras la fachada de la racionalidad objetiva. El odio y la frustración se ven privados de su objetivo específico [21].

La sustitución manifiesta del capitalismo por la tecnología (en la que la Escuela de Frankfurt ve una verdad indudable) despoja al revolucionario del objeto de su odio. El odio a una abstracción es insípido como el amor a un futuro no nacido. Así, a causa de la ideología y del movimiento de la historia, el proletariado revolucionario pierde la capacidad de odiar y, con ello, la fuente de energía. El proletariado se desliza hacia la afirmación porque la negatividad ha perdido su atractivo.

Todo esto tendría escasa importancia si la realidad cruda de la existencia del proletariado lo hubiese impulsado a reflexionar sobre su propio sufrimiento. Para Marx, la pauperización del proletariado era fundamental, no porque los aspectos más sutiles fueran insignificantes, sino porque, al fin y al cabo, la revolución exige atribuir importancia a la realidad cruel del hambre. Las astucias de la reificación hubieran carecido de fuerza ante el hambre. Esta es la razón por la cual la explicación final sobre el fracaso del empuje revolucionario del proletariado es la más importante de todas. La razón es la abolición de la pobreza: la conquista de la naturaleza por los hombres 22.

La conquista de la naturaleza liberó a los hombres de la crueldad de la necesidad. Más específicamente, la capacidad del sistema capitalista para conquistar la naturaleza y distribuir los frutos de su victoria entre las masas (Marx sabía io primero, pero lo segundo era impensable) liberó al capitalismo de la crisis. La crisis del exceso de

[21] Marcuse, *One-Dimensional Man,* p. 32.

[22] Adorno, «Reflexion zur Klassentheorie», en *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik,* pp. 22-23.

producción y del subconsumo que, según Marx, sería la causa próxima de la rebelión del proletariado no tuvo lugar. Marx pensaba que el capitalismo no podría expandirse bastante rápidamente para integrar la masa creciente del proletariado, que se sentiría atraído por la pequeña burguesía fracasada y por el campesinado migratorio. Pensaba que existiría un ejército creciente de parados, que provocaría el descenso de los salarios hasta el nivel de la mera subsistencia para los trabajadores y por debajo de él para el lumpen; causaría el desasosiego y, finalmente, la revolución.

Marx no pudo prever que el capitalismo no sólo dominaría la naturaleza, sino que sería capaz de extender la conquista y explotación de la naturaleza bastante rápidamente para emplear a las masas. El capitalismo se fundaba en el exceso de consumo. Tenía éxito porque era capaz de crear nuevos mercados no, como pensaba Lenin, en las colonias ultramarinas, sino en el ámbito nacional: en un vasto imperio interno de consumo. El proletariado se elevó por su propio esfuerzo. No consumía porque trabajase, sino que, como clase, tenía trabajo porque consumía. Cuanto más consumía la masa proletaria, más se expandía el capital y más numerosos eran los puestos de trabajo disponibles, lo que permitía al proletariado consumir más y prolongar el proceso potencialmente *ad infinitum* [23].

Al mantener el sistema, la industria cultural llegó a ser fundamental porque era necesario crear sistemáticamente la conciencia de consumo. El capitalismo avanzado tiende al filisteísmo y distorsiona los valores. No crea sufrimiento sensible objetivo. Subjetivamente, al menos, el proletariado está satisfecho; objetivamente, está, en parte, libre de la necesidad. En estas circunstancias, la historia carece de la fuerza bruta necesaria para conducir al proletariado a la infelicidad objetiva. La satisfacción y el exceso de satisfacción de las necesidades pueden ser inhumanas bajo ciertas formas particulares, pero no brindan momentos de ultraje a las masas [24].

En consecuencia, la integración de la subjetividad en el sistema, la pérdida por parte del proletariado del objeto de hastío, y la realidad abrumadora de la sociedad opulenta trabajan conjuntamente para despojar a la historia de su sujeto revolucionario. En vez de ser el arma de la revolución, el proletariado acabó por ser una clase com-

[23] Marcuse reconoce la importancia de la riqueza, *One-Dimensional Man,* pp. 48-49, pero no hace un análisis detallado de su dialéctica económica.
[24] *Ibid.,* p. 49.

placiente, conservadora. Teniendo lo máximo que ganar en la economía de consumo (en relación a su posición anterior) y lo máximo que perder si la economía fracasaba (puesto que serían arrojados a las filas del desempleo), los proletarios consumían con desenfreno, y mantenían, en consecuencia, al sistema y a sí mismos.

Teniendo lo máximo que perder y que ganar, el proletariado llegó a ser el más ardiente defensor de la estructura social existente. La tecnología había creado las condiciones para su integración. Así como la categoría general de la tecnología, la razón, creó un problema que no podía resolver dialécticamente, del mismo modo la tecnología creó una situación que no estaba en su mano resolver: una sociedad inhumana, unidimensional en la conciencia y en la práctica, que no mostraba signos de negarse a sí misma dialécticamente. En verdad, era una situación en la que la negación histórica llegó a constituir la realidad de la época, la fuente del poder y de la afirmación. La crisis del proletariado es paralela formalmente a la crisis de la razón.

Si el sistema se hubiese mantenido tan pacíficamente como indica este análisis, la Escuela de Frankfurt se hubiera limitado a la crítica de la estética en el capitalismo, casi como lo hicieron Thomas Carlyle y Matthew Arnold. En cierto sentido, la estética es el plano fundamental sobre el que opera la Escuela de Frankfurt, de aquí su interés verdadero por el problema de la cultura. Pero para la interpretación de la Escuela de Frankfur sobre la placidez vacuna del capitalismo avanzado, existe otro aspecto: la guerra.

Además del poder de Tánatos sobre el sistema (véase el capítulo XII) o del carácter estetizante de la política (véase el capítulo XI), el sistema exige objetivamente la guerra con el fin de mantenerse a sí mismo. Marcuse escribe:

> La realidad del pluralismo llega a ser ideológica, ilusoria. Parece extender más que reducir la manipulación y la coordinación, promover más que impedir la integración fatal. Las instituciones libres compiten con las autoritarias para hacer del enemigo una fuerza mortal dentro del sistema. Y esta fuerza mortal estimula la producción y la iniciativa, no por la magnitud y el impacto económico del «sector» de defensa, sino por el hecho de que la sociedad como un todo se convierte en una sociedad defensiva. Porque el enemigo es permanente... se erige así en el sistema como un poder que crece

[25] *Ibid.*, p. 51.

Sin duda, las industrias de defensa estimulan la producción y ayudan a mantener el sistema. Pero para la Escuela de Frankfurt, la presencia del enemigo es el elemento fundamental en la constitución de la unidad del sistema. Es el elemento final de la estabilidad que refuerza la conciencia ya reificada del proletariado. Las actividades económicas y políticas coinciden y se refuerzan mutuamente.

Para el hombre obstinado, la sociedad mantiene manifiestamente el terror de no ser oído y el terror más inmediato de ser físicamente aplastado. E1 enemigo exterior debe convertirse en el enemigo interior. La busca sistemática de traidores (evidente tanto en Occidente como en los países socialistas) se origina tanto en la necesidad subjetiva de enemigos como en el temor objetivo de aquellos que hubieran tenido fuerzas para no resignarse

La sociedad, después de haber perdido la fuente mítica del terror necesario para mantenerse a sí misma, debe sustituirla por otra que sea efectiva. Podría pensarse que la esencia de la estabilidad social consiste en el temor de ofender al Poder. Al judío, el temor de ofender ai Señor lo llevó a honrar al padre y a la madre, y así conservó la alianza del padre Abraham y mantuvo, por último, la estructura social. El temor mítico al poder del Señor, manifestado en la *Torah,* no tuvo que ser repetido constantemente. El terror desatado por Dios era una posibilidad perpetua y sólo en ciertas ocasiones se convertía en realidad histórica. Sin embargo, este mito del terror siempre mantuvo unido al pueblo de Israel. La Ilustración disipó lo mítico pero no eliminó la necesidad estructural del terror mítico. Por el contrario, eliminó la envoltura protectora del mito y dejó su residuo sensible y efectivo. El terror mítico, una vez expulsado del cielo, dejó atrás su forma mítica y llegó a constituir el poder coercitivo del mundo. Por su existencia en el mundo, llegó a ser real, completamente cruel y socialmente necesario .

En consecuencia, lo que podría haber sido sólo una crítica estética del filisteísmo se convirtió, en vista del fundamento de la opulencia, en una crítica del terror engendrado y exigido por la afirmación. La inhumanidad del sistema consiste no sólo en el mal gusto sino en el terror total, terror que, en razón de la necesidad transhistórica v social, amenaza con convertirse en permanente. Es un terror que no hace temer su autoaniquilación como objetivo último.

2h *Ibid., p. 3.*
27 Benjamin, *Kritik der Gewalt, pp. 57-64.*

La situación no es mejor en el campo socialista. Ni los soviéticos ni los socialdemócratas constituían, desde la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, la negación histórica de la negación, puesto que cada uno de ellos tendía a reproducir la actitud occidental hacia el trabajo, la tecnología y la racionalidad instrumental. De este modo, los soviéticos cayeron en la crueldad manifiesta y los socialdemócratas se aproximaron a la reproducción del filisteísmo burgués y de la deshumanización.

En su ensayo *Soviet Marxism,* Marcuse escribe:

> La ética de la productividad expresa la fusión de la racionalidad política y tecnológica, característica de la sociedad soviética en la actualidad. En esta etapa, la fusión es evidentemente represiva respecto de sus propias potencialidades para la felicidad y libertad individuales. Liberada de la política, que debe impedir el control individual y colectivo de la técnica y su uso para la gratificación individual, la racionalidad tecnológica puede ser un medio poderoso de liberación. Pero entonces se plantea la cuestión de si la ética de la productividad no encierra tendencias que la impulsan más alla del marco político [28].

Pero Marcuse continúa: «Es innecesario decir que la realidad actual está tan alejada de esta posibilidad que la última esperanza parece una especulación inútil» [29]. La Unión Soviética se desarrolló gracias a la confluencia del marxismo y del positivismo [30]. El énfasis marxista en el industrialismo junto con la concepción positivista de la razón, produjeron en la Unión Soviética una noción burguesa de la razón a la vez que reducían la última a simple instrumentalidad práctica.

El resultado fue la represión política y psíquica. El arte, la filosofía y la cultura fueron reducidas a instrumentos de afirmación. Fueron útiles para reforzar la estructura interna de la Unión Soviética (téngase en cuenta el realismo socialista). Teóricamente justificada por la denuncia de que la dialéctica había llegado a su fin, la afirmación de lo existente bastaba para reproducir la represión de la conciencia que prevalecía en Occidente. Su éxito se puede ver muy claramente en el puritanismo de la ética soviética; la represión sexual,

[28] Marcuse, *Soviet Marxism,* pp. 239-240.
[29] *Ibid.*, p. 242.
[30] Marcuse considera que esto tiene sus raíces en Engels *(ibid.*, pp. 126-129).

la represión excedente de la libido encauzada, son tan crueles como en Occidente y mucho más coactivas 31

En consecuencia, la solución política prevista por Marx fracasó no, como afirman socialdemócratas y mencheviques, porque los soviéticos se vieran obligados a pasar por alto épocas históricas necesarias, sino porque el socialismo en la Unión Soviética, y en todo el mundo (al menos, en las regiones industrializadas), tenía que ser mediado por la experiencia de la tecnología. El problema de la Unión Soviética consistía en que se originó, como en Occidente, en el mismo fundamento de la Ilustración, de modo que el trabajo y la represión de los instintos de gratificación llegaron a ser, de manera análoga, fetiches. Horkheimer llegó a ver en el fetichismo del trabajo la misma ideología que imperaba en el mundo capitalista [32]. Y Adorno llegó a fundamentar el problema no simplemente en la obra de Lenin y Stalin, sino también en la ideología de Marx; acusó a Marx de querer transformar el mundo en una prisión gigantesca 33.

El fetichismo del trabajo es el coronamiento histórico del fracaso de la experiencia soviética. Representa el triunfo de la lógica del ascetismo sobre la lógica de la gratificación. Aquello que la herencia ideológica y experimental erigió en la cultura burguesa llegó a formar parte de la ideología de la Unión Soviética, aunque ésta no experimentó directamente la época burguesa. En verdad, quizá por esto y porque su deseo era reproducir el triunfo tecnológico de la burguesía, los soviéticos se vieron obligados a superar el fetichismo burgués del trabajo. En todo caso, el resultado fue la creación del culto a un trabajo lo suficientemente poderoso para eliminar la posibilidad de liberación. Tánatos, simplemente viable en Occidente, se convirtió en el orden existencial dominante en la órbita soviética. El resultado fue que el mismo estancamiento dialéctico existente en los países burgueses se verificó en la Unión Soviética, con los añadidos de una burocracia fuertemente centralizada y una jerarquía institucionalizada que la mantenía.

[31] La no sublimación represiva está más desarrollada en Occidente; Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 123-143; Marcuse, *Soviet Marxism,* pp. 216-217.

[32] Horkheimer, *Dãmmerung,* p. 181; véase también Benjamin, .Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 259, aunque se dispensa a Marx de la responsabilidad.

[33] Jay lo recoge de una conversación mantenida con Adorno; *Dialectical Imagination,* p. 57.

La situación no era mejor para los marxistas oficiales de Occidente. Cuando los soviéticos hicieron un fetiche del trabajo, los socialdemócratas convirtieron en fetiche su contrapartida histórica, el progreso. Benjamin dice de ellos:

> El conformismo que había sido carne y uña con la socialdemocracia desde el principio acompaña no sólo sus tácticas políticas sino también sus interpretaciones económicas. Es una de las razones de su último fracaso. Nada ha corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que avanzaba con el progreso. Consideraba los desarrollos tecnológicos como el salto de la corriente que creía seguir. Desde aquí no había sino un paso hasta la ilusión de que el traipjo fabril, supuestamente tendente al progreso tecnológico, constituía una conquista política [34]

La aceptación de la tecnología fue, en sustancia, parte de la ideología de la Segunda Internacional como lo fue de la Tercera.

En cierto sentido, no sorprende que el marxismo oficial llegara a aceptar la tecnología. La tecnología constituía la esencia de la noción de Marx sobre las relaciones evolutivas del hombre con la naturaleza y era el elemento incisivo de la noción de progreso histórico y de la teoría ilustrada de la que había partido Marx, Los fundamentos del marxismo, arraigados en la tradición de la Ilustración, hicieron que se interesara por el trabajo y la tecnología. Al fin y al cabo, la propia tecnología estaba destinada a liberar al hombre del trabajo. Pero esto tuvo que ser mediado a través de su contrapartida dialéctica: el fetichismo del trabajo en la burguesía y en todos aquellos que deseaban reproducir la experiencia de acumulación de capital. En estas circunstancias, la práctica de la Ilustración estaba tan aprisionada por la lógica de la Ilustración como lo estaba el capitalismo. No había más esperanza en el mundo comunista que en el capitalista [3']. Si había alguna esperanza, como veremos más adelante, se la podía encontrar históricamente en la exterioridad de la dialéctica de la Ilustración —es decir, en el Tercer Mundo, entre los estudiantes; o en cualquier parte fuera del sistema.

[34] Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 258.

[35] Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 48-49, hace concebir una posibilidad muy remota de esperanza en la Unión Soviética, basada en el antagonismo de la ideología oficial con la realidad represiva y centralizada (por consiguiente, vulnerable). A la larga, lo considera muy dudoso.

De este modo, la historia presentaba un problema insoluble al mundo. En cierto sentido, la promesa de la Ilustración se había cumplido. Objetivamente, la naturaleza había sido conquistada. En relación a lo ya alcanzado por la tecnología y a la potencialidad de la misma, se podía afirmar que se había abolido la existencia agobiante y empobrecedora de los hombres en la región del mundo dominada por la tecnología. No obstante la distribución desigual de los bienes, la realidad fundamental del mundo era la opulencia prometida pero no imaginada por la Ilustración.

La conquista de la naturaleza abrió el camino a una posible liberación política y psicológica. Políticamente, no era posible abolir el antagonismo de clases, la opresión que había sido necesaria en razón de la mezquindad de la naturaleza y la necesidad de los hornbres de organizarse para luchar contra ella. En verdad, las condiciones que hicieron de la política la actividad fundamental para los hombres ya no eran las condiciones dominantes; por ello, la política misma estaba expuesta a la abolición.

Más aún, la posibilidad de liberación psíquica se manifestó por sí misma. La estructura psíquica que se había desarrollado por la necesidad de conservar la simple existencia del organismo ya no era necesaria. La abolición de la represión, excepto el mínimo exigido para mantener el trabajo arduo suficiente para proseguir la conquista de la naturaleza, llegó a ser posible. La utopía parecía cercana.

En un nivel más profundo, la esperanza de la concepción marxista se tornó profundamente problemática para la Escuela de Frankfurt. Las mismas fuerzas que fueron necesarias para conquistar la naturaleza crearon la dinámica de su autoconservación; la historia manifestaba pocas posibilidades de superarse a sí misma. Las formas psicológicas, estéticas, filosóficas y políticas de lucha contra la naturaleza —es decir, las formas de la Ilustración— parecían capaces de mantenerse a perpetuidad. Psicológicamente, la represión que el trabajo había exigido creó un principio casi autónomo, Tánatos, que competía en igualdad de condiciones con lo erótico por la lealtad del organismo. El resultado fue la represión excedente, la represión superior al mínimo necesario para que el organismo se mantuviera a sí mismo, y cuya dinámica propia impidió su abolición sin la ruptura catastrófica de la psiquis.

El arte, que podría haberse difundido universalmente por medio de la tecnología, se enfrentó también con la pérdida de su autentici-

dad. La obra de arte, despojada de su aura por la tecnología, aun cuando se volvió universalmente disponible tendió a fundirse con el trasfondo de la vida cotidiana y afirmó el mundo a la vez que rechazaba la auténtica negatividad. El arte, sostenido por la estructura institucional y el poder de la industria cultural que producía y comercializaba el arte de masas y el arte para las masas, sirvió para apoyar el orden social por muy represivo que fuera. El propósito original del arte, representar la belleza y disentir con el mundo siniestro y feroz, se perdió a medida que el arte llegó a cumplir con la misión histórica de universalización. Por el fracaso en embellecer el mundo, el arte frustró su misión verdadera. Su destino fue la afirmación prematura; pero aún la afirmación a tiempo lo hubiera destruído. El arte es intrínsecamente negativo.

De modo análogo, la razón cayó en la afirmación. La filosofía, en vez de continuar con su misión dialéctica de crítica, se convirtió, no en el elemento incisivo de la negatividad de la Ilustración, sino en el instrumento de su conservación oficial en el momento del triunfo. La razón, después de triunfar sobre el mundo, retrocedió y fue la sierva del mundo, manteniéndose como el principio del mundo, pero perdió en el proceso su propio principio, la negatividad. Habiendo triunfado, la razón fue insensible a la afirmación del positivismo y de las ciencias sociales positivistas. Conducida a la afirmación prematura, la razón parecía predestinada a la inautenticidad aún cuando la afirmación se hubiera producido en el momento preciso. La razón, por su naturaleza, parece condenada a castrarse a sí misma, a caer en la identidad en vez de conservar su crítica del mundo.

En consecuencia, el resultado político de estas fuerzas fue el inmovilismo histórico. La historia, perdida la vanguardia crítica del arte y de la razón, permaneció impotente ante las fuerzas de la afirmación. Sin la catástrofe del hombre para obligar a la sociedad a reflexionar sobre sí misma, la historia parecía haberse agotado. El proletariado, conducido al éxito por una sociedad capaz de satisfacer sus más queridos sueños sensuales, suspendió la actividad revolucionaria: en consecuencia, la historia perdió su agente. El precio exigido por el sistema social fue la pérdida de la liberación psíquica auténtica. El imperio individual de la neurosis y la dominación histórica de la sociedad por medio de la guerra simbolizaban el mantenimiento de la represión más allá de las exigencias de la historia y

de la naturaleza. La crisis consistió en que las mismas fuerzas que habían creado las condiciones para la abolición del sufrimiento psíquico eran las mismas que habían denegado a la historia la posibilidad de negarse a sí misma y habían creado los principios autónomos para el mantenimiento de la represión [36].

La Ilustración —progresiva mientras conquistaba la naturaleza, mientras era negativa— pasó a ser afirmativa en el momento de su realización. La crisis de la historia reside en que la fuerza de la liberación se convirtió en fuente de la represión y, peor aún, creó las condiciones de su propia perpetuación. Al parecer, el hombre se había planteado un problema para el que no tenía una solución fácilmente asequible; en verdad, quizá podría ser totalmente insoluble. La vida deteriorada podría convertirse en una forma perpetua de existencia.

La crisis de la historia impulsó a la Escuela de Frankfurt a buscar una solución histórica e, inclusive, antihistórica. La dialéctica exige la acción recíproca entre la teoría y la práctica. Sin embargo, la dialéctica creaba corrientemente una situación en la que lo teórico denegaba a lo práctico la posibilidad de trascendencia, y lo práctico denegaba a lo teórico toda necesidad sensual de trascendencia, mientras la distorsión de la condición humana quedaba intacta. El desarrollo de la sociedad impidió el desarrollo de la teoría y la práctica de la trascendencia; la trascendencia parecería quedar limitada, con impotencia, a los sectores marginales de la sociedad. El poder teórico o político era reprimido o integrado por el poderío abrumador de la cultura y la sociedad dominantes.

La crisis de la historia manifestó a la Escuela de Frankfurt su propia crisis particular: tenía que llegar a ser relevante y no subversiva. Para conseguirlo, la Escuela de Frankfurt debía descubrir el camino para subsistir en los sectores marginales de la sociedad, manifiestamente impotentes aunque prácticamente subversivos. Tuvo que formular una teoría sobre la práctica que combinara en su estructura elementos claros y efectivamente irreconciliables. Por una parte, los frankfurtianos recurrieron a los aspectos marginales de la teoría pura, esotérica. Subsistiendo fuera de las ideologías aunque se orientaban por ellas, tuvieron que descubrir un medio de crítica eficaz que no fuese incorporado por el proceso integrador de la cultura.

[36] *Ibid.*, *pp.* 241-242.

Tuvieron que formular la idea de la negación en las grietas de un orden social aparentemente omnipotente y afirmativo [37]. Al mismo tiempo, puesto que toda reflexión real dentro del orden social estaba expuesta a la integración, tuvieron que crear momentos de pura actividad, de compromiso por el compromiso. El movimiento estudiantil de la década de 1960, arraigado en el activismo por el activismo, fue considerado, especialmente por el último Marcuse, como un hallazgo de una forma de práctica, la pura práctica, que fue despojada de su carácter subversivo por la reflexividad práctica de la cultura dominante. La combinación de elementos irreconciliables —de teoría pura y de práctica pura— en una sola estructura de pensamiento señalaba la concepción más profunda de la Escuela de Frankfurt: el sistema era coto y privilegio de la Ilustración. La Escuela de Frankfurt debía instituir nuevamente la oposición, por haberse vuelto contra la Ilustración y adherido a su principio más profundo, la negatividad.

La unión del pensamiento puro con la práctica pura como polos opuestos en una única estructura de pensamiento significó para la Escuela de Frankfurt la busca de una teoría antisistemática. La falta de sistema de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt simbolizaba la busca de la ruptura en una sociedad sin fisuras. Una busca sistemática, por su naturaleza, estaría sujeta a las fuerzas de una sociedad que convirtió el sistema en represión. La teoría crítica representaba la guerra de guerrillas teóricas, la guerra de los combatientes milicianos contra el ejército regular. En cuanto tal, la teoría crítica era la busca de la solución de un problema insoluble; la problemática misma era antisistemática. El problema podía ser resuelto a través de lo antisistemático y, en palabras de Benjamin, «hacer saltar el continuo de la historia para abrirlo». Así, la Escuela de Frankfurt se aplicó al problema de la solución histórica de la insolubilidad de la historia.

[37] Adorno, *Negative Dialectic,* p. 150.

PARTE TERCERA

BÚSQUEDA DE LA SOLUCIÓN

XIV. LA SOLUCIÓN EXEGÉTICA

EL IMPULSO para la producción de la teoría crítica se encuentra en el pasaje inicial de *Negative Dialectics* de Adorno:

> La filosofía, que una vez pareció obsoleta, sigue viva porque el momento de realizarla pasó. El juicio sumario de que interpretó simplemente el mundo, de que su resignación frente a la realidad la mutiló internamente, se convierte en derrotismo de la razón con posterioridad a su intento de transformar el mundo descarriado. La filosofía no da lugar para que la teoría como tal pueda ser condenada por el anacronismo del que se la acusa, ahora como antes. Quizá se trató de una interpretación inadecuada que hizo concebir esperanzas de que sería puesta en práctica. La teoría no puede prolongar el momento del que depende su crítica...
>
> Habiendo roto su promesa de ser una con la realidad y de estar a punto de realizarse, la filosofía está obligada a criticarse sin piedad [1].

Hasta cierto punto, la filosofía había mantenido abierta la posibilidad de su propia abolición. La «undécima» de las *Theses on Feuerbach* de Marx representaba la mayor posibilidad histórica de la filosofía. Allí, la filosofía y la realidad parecían capaces de fundirse la una en la otra. La distinción entre lo real y lo racional, en la teoría y en la práctica, llegó a trivializarse y cada momento conservó la posibilidad de abolir el otro.

Sólo entonces pareció plausible el ataque a la filosofía, representado por la «undécima» de las *Theses.* La acusación de que la filosofía era contemplativa y, en consecuencia, irrelevante para la práctica histórica era razonable exactamente en aquel momento —el momento en el que la filosofía presentaba al mundo su verdadero aspecto trivial y prosaico. Después de que hubo pasado aquel momento y de que la brutalidad del mundo hubiera obstaculizado la posible autoabolición de la filosofía como un aspecto separado de la vida,

1 Adorno, *Negative Dialectic,* p. 3.

también pasó el tiempo de la undécima tesis. Acusar a la filosofía de ser pura contemplación sin consecuencias tiene significado exclusivamente cuando es posible que el pensar sea vano. Cuando el momento de la trivialidad ha concluído, así también la posibilidad de la crítica válida de la filosofía. La Ilustración, que se agotó a sí misma —en verdad, se convirtió en su opuesto—, debe ser criticada no por su carácter contemplativo, sino por su práctica concreta en el mundo. El fracaso de la filosofía en transformar el mundo recreó, paradójicamente, el ámbito en el que la filosofía creó de nuevo en la práctica su existencia teórica.

El marxismo, y todas las teorías que no pueden reconocer que el momento de la reconciliación de la filosofía con la realidad ha terminado, no advierten que no puede mantenerse el momento teórico pasado el histórico. Lo que era verdad en el siglo XIX, el optimismo y la esperanza, se convirtió en falsedad total en el Xx. Stalin, Blum y Hitler desmintieron la promesa de la filosofía. El ataque de Marx a la filosofía, verdadero en el momento de la esperanza, se convierte en falsedad en el momento de la desesperación. Quizá el marxismo estaba equivocado en su esperanza inicial, quizá sólo los contenidos de su esperanza estaban fuera de lugar. En todo caso, acabó el momento de desdén hacia la filosofía.

La filosofía debe abandonar ahora el suelo ajeno del mundo y retornar a sí misma, llegando a ser una vez más, como lo fue para Platón, tanto el sujeto como el objeto supremo. La concretidad que Marx deseaba otorgar a Hegel era significativa justamente cuando aquella concretidad parecía prisionera de su propia dialéctica. Sólo cuando la historia concreta pareció estar a punto de identificarse con la verdad, pudo la filosofía ceñirse a ella. Ahora que la historia se ha convertido en mentira, acabó el momento de intimidad entre la filosofía y el contenido de la historia. Ahora la filosofía tiene que ser otra vez contemplativa; debe llegar a ser una vez más su objeto supremo.

Marx había expulsado la metafísica del cielo de suerte que pudiera ocupar su lugar legítimo en la tierra. Ahora, por el momento al menos, la metafísica se vende como una prostituta en los burdeles de un mundo impuro. La contemplación de la verdad y de la belleza se vendió al mejor postor para servir a la falsedad y a la fealdad. En ese momento —y esto es válido sólo para ese momento— la metafísica debe ser arrojada de la tierra y llevada al cielo. Sólo allí puede

purificarse y puede, entonces, prepararse para contraatacar con justicia al mundo.

La tarea de la teoría crítica es presidir la expulsión de la filosofía del ámbito mundano, para que pueda purgarse y purificarse por su resurrección y trascendencia terrenas. Para la Escuela de Frankfurt, la filosofía es histórica; al mismo tiempo, está ligada a las verdades antiguas [2]. Es esta tensión dialéctica entre los vínculos de la filosofía con las verdades más profundas y transhistóricas sobre el mundo y el hombre y su arraigo a la práctica histórica del momento, lo que produce oscilaciones en su estatuto. En un momento está ligada al mundo; al siguiente, debe huir para salvarse. La teoría crítica representa el momento histórico de la huida de la filosofía, el regreso a las verdades antiguas y a la tradición a la que está vinculada. El propósito de la filosofía fue, cierta vez, transformar el mundo; sin embargo, el mundo transformó a la filosofía. Con la teoría crítica, la filosofía busca abandonar el mundo otra vez, por el momento.

El objeto último de la teoría crítica es el mundo. Horkheimer puede escribir que «es la labor del teorico crítico reducir la tensión entre su propia interpretación y la humanidad oprimida en cuyo favor piensa [3]. Marcuse y Horkheimer, en su influyente ensayo introductorio a la teoría crítica se expresan como si el objeto inicial de ésta fueran los problemas sociales concretos que acosan al mundo [4]. Pero, al final, el camino de la teoría crítica hacia el mundo está mediado por la filosofía. Como dice Horkheimer:

> Esta teoría no sólo está comprometida con los objetivos ya impuestos por los modos de vida existentes, sino con los hombres y con todas sus posibilidades.
>
> Hasta este punto, la teoría crítica no es sólo heredera del idealismo alemán, sino de la filosofía como tal. No es sólo una investigación..., es un elemento esencial en el esfuerzo histórico por crear un mundo que satisfaga las necesidades y las potencias de los hombres... En esto se asemeja a la filosofía griega, no tanto en la época resignada del helenismo cuanto en la edad de oro de Platón y Aristóteles [5].

[2] Marcuse, «Philosophy and Critical Theory», en *Negations,* p. 153.
[3] Horkheimer, «Traditional and critical Theory», en *Critical Theory,* p. 221.
[4] Véase, por ejemplo, *ibid.,* pp. 218-219. En Marcuse, «Philosophy and Critical Theory», en *Negations,* pp. 144-147, se vincula a la práctica social.
[5] Horkheimer, «Postscript», en *Critical Theory,* pp. 245-246.

Las verdades antiguas a las que está vinculada la teoría crítica no son solamente verdades míticas, sino también filosóficas. La oposición entre apariencia y realidad, que era un elemento esencial de la filosofía antigua, constituye el núcleo de la teoría crítica. El proyecto de la Escuela de Frankfurt no consiste en la abolición de la distinción entre sujeto y objeto, sino en la interpretación y promoción de aquella oposición. Su fin último es el mundo, pero es una práctica mediada por la filosofía en la medida en que la filosofía se vuelva sobre sí misma críticamente.

Más que un simple retorno a la filosofía, la teoría crítica es un retorno al elemento más concreto y más metafísico de la filosofía: el texto. Es un retorno a la esencia y al remanente de la filosofía fundados en las tradiciones de Occidente. Las mismas tradiciones que tanto se vaciaron en la Ilustración tienen ahora que ser resucitadas, criticadas y trascendidas, pero siempre estimadas.

La teoría crítica tiene su primer momento práctico en el talmudismo interpretado histórica y socialmente, aprendido en el espíritu de la obra de Benjamin. Benjamin mismo nunca asumió enteramente la teoría crítica. Estaba muy estrechamente ligado a Brecht [6]. También había una dislocación seria en la obra de Benjamin'. Por una parte, se situó formalmente en el campo del materialismo. En verdad, las posturas de Benjamin tendían hacia la generalidad que había aprendido de Brecht [8]. Por otra parte, habiendo asumido la noción de materialismo con una generalidad superior a la que la Escuela de Frankfurt podía tolerar, fue capaz de demostrar la astucia metafísica más profunda una y otra vez [9].

Yo diría que quizá la sensibilidad metafísica de Benjamin motivó el desarrollo de la práctica crítica de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. En una carta a Max Rychner, Benjamin escribió que, a pesar de su materialismo (o mejor dicho, como complemento de éste), había llegado a pensar el mundo como pensó el *Talmud:* con

[h] Jay, *Dialectical Imagination,* pp. 200-202.

[7] Gershom Scholem advirtió la dislocación entre el «modo genuino de pensamiento de Benjamin y el modo materialista que en apariencia adoptó» («Walter Benjamin», *Leo Baeck Yearbook,* p. 128).

[8] Véase Benjamin, *Briefe,* 2, p. 594, como ejemplo de su devoción por Brecht. Sobre el elogio de Benjamin a la crudeza de Brecht, véase Benjamin, *Versuche über Brecht,* p. 90.

[9] Lo que condujo a Scholem a llamarlo filósofo («Walter Benjamin», *Leo Baeck Yearbook,* pp. 120-122).

cuarenta y nueve niveles de interpretación encastrados dentro de éste [10]. Para Benjamin, era en el texto (metáfora de las cosas) y no en la cosa misma donde yacía la verdad filosófica. A despecho de su brechtianismo, la noción de Benjamin sobre la verdad era talmúdica: lo que en el universo era verdad no llegaba al hombre directamente, sino más bien mediado por la palabra. Es por esto por lo que estaba interesado en la pureza del lenguaje. Su interés no estaba en el lenguaje como tal, sino en la verdad encarnada en el texto.

La búsqueda de dicha verdad puede verse en el tratamiento que hace de la traducción de un texto:

> Si existe algo así como el lenguaje de la verdad, el depositario sereno e inclusive silencioso de la verdad última por la que se esfuerza todo pensamiento, entonces el lenguaje de la verdad es el verdadero lenguaje. Y este lenguaje, cuya conjetura y descripción es la única perfección a la que puede aspirar el filósofo, se oculta, reconcentrado, en la traducción [11]

La tarea de la filosofía es conquistar la verdad: sólo en el lenguaje es concebible dicha conquista. Para Benjamin, la verdad filosófica no flota libremente por el mundo (como parece que sucede, paradójicamente, en las metodologias del marxismo vulgar). La filosofía, atrapada en el vicio del lenguaje, sólo puede expresarse si primero *se* entrelaza en el lenguaje y en su concreción, el texto. Para Benjamin, la verdad del materialista es compleja: siendo dialéctica, primero presenta una cara y después otra. Una mónada del mundo, como un pasaje de la *Torah,* posee cuarenta y nueve niveles de verdad [12]. Aún más que la *Torah,* la verdad del mundo, hasta el punto en que el filósofo puede conjurarla, se encarna en las mónadas del lenguaje solidificado en el texto. El materialista histórico que desee la verdad filosófica debe volverse hacia la exégesis si quiere liberar las verdades mundanas valiosas para la filosofía. El materialista, unido más profundamente al mundo, está también más implicado en el discurso de lo mundano, en el lenguaje y en su textualidad.

lo Benjamin, *Briefe, 2, p. 254.*
11 Benjamin, The Task of the Translator», en *Illuminations, p. 77.*
12 Esta fue la interpretación del *Talmud* respecto de la estructura de la *Tora.*

Adorno advirtiô y valoró este aspecto de Benjamin[13]:

> El traspuso la idea de texto sagrado a la esfera de la Ilustración en la cual, según Scholem, tendía a culminar dialécticamente el misticismo judío. Su ensayismo consiste en tratar los textos profanos como si fuesen sagrados. Ello no significa que se adhiera a reliquias teológicas o, como los socialistas religiosos, que dote lo profano de significado trascendente. Antes bien, consideró la profanación radical y sin resistencia como la única oportunidad que tenía la herencia teológica, malgastada en lo profano. La clave de los problemas de la pintura se perdió. Como dice un poema barroco sobre la melancolía, ellos deben «hablar por sí mismos» ' } .

El concepto de texto sagrado fue el núcleo de la doctrina judía: la palabra sagrada se oponía al mundo profano. Lo que hizo Benjamin fue tratar los textos profanos del mundo como si estuvieran emparentados con la *Biblia.* En esto, no fue ni un judío obediente del rito ni un predicador del evangelismo social. Mejor dicho, comprendió que la configuración de la verdad mundana recapitulaba la configuración de la verdad judía. Entre el sujeto y el objeto de ambas, estaba la mediación del texto. La verdad acerca de la naturaleza y de Dios sólo podía conjurarse por medio del texto. La verdad filosófica y la religiosa eran, por naturaleza, mudas. Se instauraron como el ser puro, anterior a todo lo profano. Lo profano podía conjurar las verdades sagradas únicamente por medio de las palabras de quienes habían capturado la verdad en la trama del lenguaje, se tratase de Moisés o de Platón. La noción judaica de texto sagrado entraba, en consecuencia, en el mundo filosófico y materialista de Benjamin.

Por medio de Benjamin, llegó hasta Adorno y, de allí, a toda la Escuela de Frankfurt. En *Negative Dialectics,* Adorno repite formalmente la tesis de Benjamin sin reconocerlo:

> La filosofía descansa sobre los textos que critica. Estos llegan hasta ella mediante la tradición que encarnan y es tratando con ellos como el proceder de la filosofía llega a ser conmensurable con la tradición. Esto justifica el movimiento desde la filosofía hasta la exégesis, que no exalta como absolutos ni la interpretación ni el símbolo, sino (pie

[13] Esto es así, a pesar de las diferencias secundarias expuestas por jay en *Dialectic Imagination,* p. 176.

[14] Adorno, «A Portrait of Walter Benjamin», en *Prisms,* pp. 234-245.

busca la verdad allí donde el pensamiento seculariza el arquetipo irrecuperable de los textos sagrados [15].

La tarea de la filosofía consiste en la exégesis y en la crítica de los textos. En cierto sentido, el mundo entero está sujeto a dicha exégesis. En la práctica, sólo los textos supremos, «histórico-mundanos», se prestan a ello; más directamente, los textos filosóficos. La filosofía no es una concepción inmaculada. Su génesis está en la tradición del pensar que la precedió. Como en Benjamin, el texto se levanta entre el hombre y el mundo. Y también como en Benjamin, el texto se sostiene en lo sagrado y en lo profano. La tarea de crítica filosófica no es hipostasiar el texto .como si fuera sagrado en sí mismo y por sí mismo. Más bien, su tarea es aceptar el texto como si fuera la manifestación secularizada del caso general de la textualidad. En el tratamiento de cada texto particular secular y profano tiene que encontrarse el meollo de la tarea general de la exégesis, y en este caso, de la exégesis sagrada.

En consecuencia, la teoría crítica como método se funda en la exégesis de aquellos textos que se encuentran en la tradición del desarrollo filosófico. El acto de filosofar está inseparablemente unido a la crítica de la filosofía anterior; la naturaleza del pensamiento dialéctico arraiga siempre el esfuerzo corriente en los éxitos y en los fracasos del pasado. Uno se vuelve hacia el texto con el fin de obtener la libertad de la cárcel que su pensamiento y sus palabras representaban. Uno no se sitúa simplemente con temor reverente ante el texto como encarnación de lo sagrado, sino que lo niega como si estuviera también contaminado con lo profano; esta es la tarea que la teoría crítica se propone para sí misma [16]

La teoría crítica es negativa en el sentido en que la filosofía auténtica lo es. La teoría crítica rechaza que todo el contenido de la filosofía se origine en la clase. La filosofía auténtica tiene dos aspectos. El primero, ciertamente, es su función y su posición de clase. Pero el núcleo subyacente de la filosofía, lo que distingue la filosofía de la mera ideología, es la transhistoricidad de la filosofía [17]. Es la transhistoricidad 10 que hace negativa la filosofía. La filosofía mani-

[15] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 55.
[16] *Ibid.,* p. 17.
[17] Desde el momento en que la Escuela de Frankfurt distinguió entre filosofía e ideología, rompió radicalmente con Marx.

fiesta su negación de dos maneras. La filosofía auténtica señala el camino que trasciende las condiciones históricas corrientes. Critica el presente y para hacerlo debe obtener su poder de una interpretación de lo humano que trascienda el momento. Pero éste es el momento *menor* de la filosofía; la filosofía niega aquí sólo lo que es temporal, señalando la próxima mónada de tiempo. En la acción, la filosofía suprema ni afirma la existencia ni simplemente la critica sobre la base de las posibilidades del momento (o de la época). La filosofía conjura imágenes del ser auténtico que arraigan no en el tiempo, sino en las posibilidades no realizadas inherentes a los hombres. Por naturaleza, este gran momento es el punto supremo de la filosofía; en este punto, la filosofía requiere toda su fuerza crítica. En verdad, para que sea históricamente relevante, tiene que realizar el momento menor de la crítica, pero el poder auténtico de la filosofía está en su gran momento [18].

Por tanto, la negatividad de la teoría crítica puede verse en su objeto. La filosofía, que es el objeto primero de la teoría crítica, es, en sí misma, negativa. Su intención es negar la no verdad existente, al menos en la teoría. Al proponer que el objeto de la teoría crítica está en los textos de la tradición filosófica negativa, la teoría crítica se envuelve en el manto de la negatividad, y se proclama heredera de la negatividad. En cierto sentido, la afirmación de Horkheimer de que la teoría crítica es la verdadera heredera de la tradición filosófica tiene sentido a la luz de la tarea que la Escuela de Frankfurt se ha propuesto ante la crisis la filosofía posterior a Heidegger y el positivismo: nada menos que resucitar el núcleo verdadero de la filosofía, su negatividad.

La teoría crítica es negativa en un segundo sentido también. Además de adherirse a la tradición negativa de la filosofía, configura su negatividad siendo negativa con respecto a los textos que constituyen su objeto. Si el núcleo de lo auténticamente filosófico está en las verdades antiguas y transhistóricas que evoca para considerarlas, entonces su envoltura externa, lo que la presenta oficialmente al mundo, es, no obstante, histórico.

La teoría crítica se propone criticar los textos filosóficos de modo de liberar e integrar las intuiciones transhistóricas encastradas en el lenguaje. Ante el pensamiento que obtuvo la hegemonía en una épo-

[18] Marcuse, «Philosophy and Critical "hheory», en *Negations,* pp. 148-49, 153.

ca, la Escuela de Frankfurt sólo pudo sumergirse en sus profundidades para evitar lo humano y abolir lo que había llegado a ser inhumano. De este modo, pudo liberar posiblemente la filosofía de la afirmación.

Existen muchos ejemplos de práctica teórica de la Escuela de Frankfurt, pero quizá el más simple y eficaz es el tratamiento que Adorno hizo de Spengler. El método exegético de la teoría crítica muy bien puede esquematizarse como sigue. En primer lugar, la demostración de la significación histórica e intelectual del pensador. En segundo lugar, el análisis de las ideas particulares contenidas en el objeto, el texto. En tercer lugar la demostración de la parcialidad de aquellas ideas; es decir, un análisis de las razones por las cuales los textos, a pesar de sus virtudes, tienen una estructura teórica que tiende a hacerlos históricamente falsos como un todo. Por último, la exposición de lo que, en general, vale la pena aprender de un pensador, del modo como aquellas cosas pueden integrarse en una crítica teórica general de lo existente.

Adorno comienza con lo primero, la explicación de la significación de Spengler, con el siguiente pasaje:

> Hay una buena razón para plantear otra vez la cuestión de la verdad y de la no verdad de la obra de Spengler. Sería concederle demasiado esperar de la historia mundial, que pasó por su lado camino a un orden nuevo, el juicio último sobre el valor de sus ideas. Y hay cuando menos razón para hacerlo, considerando que el curso de la historia mundial justificó sus prognosis inmediatas hasta un punto que éstas nos dejarían atónitos si se recordasen. Olvidado, Spengler se venga, amenazando con tener razón [19].

La manifestación de su valor intrínseco se hace independientemente de la posición de clase de Spengler, de la influencia histórica o cultural, o de sus inclinaciones políticas e ideológicas. Se basa en la interpretación sociohistórica de Spengler. En principio, se distancia a Spengler del estatuto histórico y sociológico que el marxismo tradicional atribuye a su objeto de estudio. De igual modo, se despoja a Spengler de cualquier valoración simplista de trivialidad histórica. Quién fue Spengler y lo que de hecho realizó son cuestiones sin-importancia, en esta etapa inicial de la investigación, para cen-

[19] Adorno, «Spengler after the Decline», *Prisms,* pp. 53-54.

trarse en la claridad prístina de su interpretación del mundo. Para Adorno, la significación de Spengler residía en lo que éste sabía y no en quién fue o en lo que hizo. En consecuencia, el primer paso de la teoría crítica es prescindir del carácter histórico de su objeto. El objeto es purificado de sus raíces y fracasos históricos.

Sólo después de hacer esto, puede Adorno empezar a centrarse en las virtudes particulares de Spengler, es decir, en sus ideas peculiares. Estas se dividen en dos categorías. Adorno da una lista de cinco de las primeras y de cuatro de las segundas. Los cinco conceptos generales de Spengler son, primero, el concepto del desarrollo del cesarismo como principio político nuevo de la época; segundo, el nacimiento de un habitante urbano nuevo como manifestación de la fragmentación de la nueva época; tercero, el desarrollo del deporte como categoría general y penetrante de actividad; cuarto, el surgimiento de la educación como forma nueva de propaganda y, quinto, el desarrollo de la propaganda como forma dominante del discurso político en la época moderna. Las cuatro prognosis históricas por las que Adorno alaba a Spengler son, primero, el advenimiento de cuerpos militares profesionales fanáticos en los estados combatientes, a finales de siglo; segundo, el desarrollo de la guerra como experiencia universal de la época futura, que abarcará todos los continentes y cuyo control está más allá de la voluntad de los hombres; tercero, el colapso próximo de la espontaneidad histórica de los hombres en la nueva época; y, cuarto, la transformación de los partidos políticos, de una organización de participantes en un grupo de adictos [20].

Los elementos particulares son interesantes principalmente porque influyeron en la postura de la Escuela de Frankfurt sobre los acontecimientos sociohistóricos ya existentes o futuros [21]. En algunos aspectos, la influencia de Spengler fue esencial. Lo que quiero señalar aquí, sin embargo, es el método por el cual la Escuela de Frankfurt integró estos elementos de Spengler. El método se asemeja a la disección del texto. Los frankfurtianos leen *Decline of the* Y!%est de Spengler, después de haber fijado su valor, para extraer los conceptos parciales enclavados en la obra. Con cuidado extremado, se arrancaron

2u *Ibid.*, pp. 54-59.
21 Sobre este punto, véase *supra* el capítulo VI.

íntegramente de la textura del objeto las ideas valiosas y se sometieron al análisis exegético. El texto en su conjunto no es tratado come si fuera un texto sagrado; más bien, los elementos del texto, pequeñas briznas de lo sagrado (más exactamente, de lo profético) encarnadas en la totalidad de lo profano se conjuran a partir cíe las circunstancias que los corrompen.

Después de haber arrancado las gemas, la Escuela de Frankfurt se valió de la teoría crítica para demostrar la corrupción del todo. Después de filtrar en Spengler su negatividad involuntaria, la escuela aplicó el principio de negatividad al sistema filosófico en el que se encarnaban las ideas de Spengler. Adorno advierte que Spengler presenta seis defectos. Primero, puesto que sus simpatías son para los gobernantes, su negatividad se subvierte en positividad social. Segundo, el intento de Spengler de ser universal, es decir, sistemático. lo hace superior al particularismo de las ciencias sociales positivistas, pero en otras áreas es inferior porque su obsesión por un sistema *a priori* le quita espacio para la acción dialéctica. Se aproxima a los conceptos, pero más que impulsarlos hacia niveles nuevos de conciencia histórica, aquellos se convierten en prisioneros del sistema, capturados en la trama del saber *a priori*. Al no dejar lugar a la negatividad, Spengler es antidialéctico. Esto nos lleva al tercer punto: hace a las masas responsables de su ignominia antes de dirigir Cl reproche a quienes corresponde: a los césares. En cuarto lugar, Spengler tiene razón al afirmar la muerte de la cultura, pero yerra al esperarla. En consecuencia, Spengler, al desear el colapso de la cultura, es en verdad responsable de participar en su ejecución. Más aún. su aversión auténtica por la cultura le quita, una vez más, el espacio para una crítica dialéctica del orden social que necesita des- t la cultura: Spengler es otra vez culpable de positividad. Quinto, y éste es quizá el punto más importante de todos, Spengler no sabe nada de economía, lo que no es casual. Él no advierte que la fuente de los acontecimientos que describe se sitúa en la esfera económica. Por tanto, cualesquiera sean las ideas que tenga y sin importar los valores que aquellas ideas puedan ofrecer en ciertos casos, el valor general de su obra es mínimo. En verdad, desviando la atención de sus seguidores de la dimensión auténtica del problema, es verdaderamente estéril. Por último, Spengler se subordina a la categoría general del poder puesto que la consideración de la conquista y la textura del poder es el aspecto más significativo de su obra. Su

obra misma se subordina en su esencia al poder de las instituciones sociales existentes[22].

El propósito de la crítica particularista de Adorno (la segunda etapa de la teoría crítica) parece ser triple. En primer lugar, Adorno pretende demostrar las preferencias puras e ideológicas de Spengler. El compromiso con el cesarismo testimonia el fascismo implícito de Spengler. En la crítica a Spengler o a cualquier otro pensador, el primer paso de la teoría crítica exige eliminar el sustrato superficial de sus preferencias. El compromiso con un régimen o un orden social particulares es el primer obstáculo y el más clamoroso para la negatividad genuina. E1 segundo paso de la teoría crítica es aplicar las limitaciones estructurales de la obra. Al mostrar que Spengler ignora la economía y que su ignorancia es voluntaria, se pueden poner de manifiesto las limitaciones dialécticas de la estructura elegida por Spengler. La limitación estructural difiere de la mera preferencia en que la primera es mucho más sutil; se enmascara como metodología más que como opinión. Poniendo al descubierto la estructura de la metodología de los textos examinados, la teoría crítica es capaz de explicar sus tendencias subyacentes. Tercero, y como culminación de los pasos anteriores, se establece la crítica de conjunto a Spengler. Habiendo obtenido primero el meollo de la idea a partir del texto, la teoría crítica se aproxima desde el otro extremo: se filtra el todo para eliminar las impurezas —las predisposiciones internas y las tendencias estructurales que convertirían al texto en una afirmación de la estructura social inhumana existente. Eliminando nuevamente las contaminaciones textuales deja al descubierto el núcleo de la verdad, ahora liberado de las insuficiencias persistentes si el primer paso se hubiera considerado apto.

Por último, Adorno resume lo aprendido. Considera lo que es digno de alabanza en Spengler, lo que debemos aprender de él con el fin de integrar las partículas de negatividad encastradas en el texto. Al mismo tiempo, se deben dejar al descubierto las falsedades absolutas del nivel general. Adorno cree necesario responder a Spengler en sus propios términos: «Responder a Spengler en sus propios términos sería superar históricamente el punto de vista de la historia presente, que no es historia sino naturaleza en sentido malo y transformar lo que es posible históricamente en realidad, algo que

[22] Adorno, «Spengler after the Decline», en *Prisms,* pp. 61-63, 68.

Spengler juzga imposible porque todavía no se ha hecho». Por tanto, Adorno piensa que es necesario coincidir con Spengler en que toda la cultura lleva la marca de la muerte —es decir, que toda cultura tiende a declinar porque: «Negarlo sería quedar impotentes ante Spengler, que traiciona tantos secretos de la cultura como Hitler de la propaganda» [23]. Es necesario rechazar la idea que de la cultura como un todo tiene Spengler, porque aceptar la primacía de la cultura obliga a aceptar la verdad de su interpretación: la cultura como cultura pura está condenada a aniquilarse a sí misma [24].

El compendio de Spengler hace que Adorno lo supere. Spengler proporciona el fundamento desde el cual su pensamiento será superado. La validez de Spengler, en el plano de las ideas particulares, es loable, pero sus ideas están emparentadas dialécticamente con sus fracasos. Su interpretación profunda de la estructura de la cultura se vincula con el fracaso general de su sistema en comprender la condición humana, de modo que uno se siente impulsado a valerse de la verdad de la interpretación para negar la verdad del sistema. En consecuencia, la interpretación de Spengler sobre el colapso de la cultura que induce a la inhumanidad brutal es utilizada para refutar la estructura de su historicismo. La verdad acerca de la cultura que él conoce debe negar la validez de su noción de la función histórica de la cultura. Puesto que la cultura es entrópica, y la historia entrópica es inhumana e insoportable *a priori,* la entropía de la cultura tiene que explicar la falta de entropía de la historia. Según la interpretación de la Escuela de Frankfurt, simplemente la historia no puede ser entrópica.

Adviértase que Adorno no llega a explicar su propia interpretación histórica en este estudio. Él y otros miembros de la Escuela de Frankfurt lo llevan a cabo en otros textos. En la aproximación a Spengler es suficiente explicar sus contradicciones internas según se revelan en la aplicación de los supuestos históricos de Adorno. Las ideas de Spengler (desde ambas perspectivas) se separan cuidadosamente del texto. El texto en su conjunto es puesto en oposición a sus partes. La oposición entre el sistema y la mónada —la negatividad inherente que es el auténtico componente de todos los textos verdaderos— se utiliza para trascender el texto.

[23] *Ibid.,* p.71.
[24] *Ibid.,* p.72.

Por tanto, la idea de Benjamin de que todos los textos (de orden supremo) poseen cuarenta y nueve niveles de verdad se extiende en toda la teoría crítica. Verdaderamente, todos los textos tienen cuarenta y nueve niveles, pero los estratos de la verdad alternan con los estratos de la falsedad. El texto es una mezcla de lo sagrado y lo profano. No es en el texto como texto donde reside la sacralidad en su forma pura. Antes bien, la sacralidad es posible en el nivel de la trascendencia. Lo exegético media entre lo trascendente y lo textual. Es en el acto exegético donde la oposición entre lo sagrado y lo profano del texto se explica y estalla. Entre los despojos (exegéticamente emparentados con el estallido histórico de la revolución que Benjamin menciona en *Theses on the Philosophy of History)* se liberan las briznas de lo sagrado, de la verdad, que estaban entremezcladas con lo falso. Si todas las briznas fueran sagradas, la dialéctica del texto (como opuesta a aquellas) sería imposible.

En consecuencia, por medio de la exégesis, la verdad llega a liberarse, pero pierde su suelo. El momento trascendente, el momento de la afirmación, es necesario en la medida en que las partículas de la verdad tienen que incluirse en la estructura de la verdad. Pero dicha estructura no cae en la positividad a la que la Escuela de Frankfurt teme por encima de todo. La verdad de la nueva estructura de pensamiento está en su negatividad general. La exégesis de dicha oposición tiene que ser ella misma revolucionaria. Lo sagrado se alcanza únicamente a través de los textos de la historia, pero sólo se comprende cuando florece libre del lenguaje profano en el que arraiga. Y alcanza la sacralidad parcial en una interpretación renovada, pero su momento auténtico se funda sólo en la Sión históricamente redimida posterior a la revolución, en la mediación mesiánica que ha convertido lo sagrado en lo real sensible.

La teoría crítica es consistente en la metodología, pero no se permite la consolidación en una teoría sistemática. En ello, la influencia de Nietzsche es evidente z'. La Escuela de Frankfurt piensa, de un modo que sugiere a Nietzsche, que el sistema como tal era burgués por naturaleza. Para la Escuela de Frankfurt, lo sistemático señaló la presencia de las teorías tradicionales y colaboró con aquellas teorías para negar la conciencia y la espontaneidad a los individuos

[25] Véase el reconocimiento de este punto en Adorno, *Negative Dialectics,* p. 20; véase también *supra,* el capítulo IV.

sometiéndolos a las categorías reificadas que el sistema les presentaba *a priori* [2]. El sistema era una manifestación de la reificación; en verdad, era la reificación. Representaba la objetivación de la subjetividad en categorías formalizadas y mecanicistas, que se sobreponían a la subjetividad espontánea del ser. El sistema constituyó la reificación del *Geist* mismo.

Sin embargo, la oposición al sistema profundizó todavía más. Tenía sus raíces en el momento histórico. El mundo se había convertido en el dominio de la administración total. En cada una de las distintas esferas de la actividad humana, se había establecido la hegemonía de la falta de alternativa. Históricamente, el ámbito de los sistemas fue absorbido por la sistematicidad de los principios dominantes. Estética, política, psicológica y, sobre todo, filosóficamente, el sistema como tal y como entidad particular llegó a ser el enemigo. Comprometerse con lo sistemático en aquellas circunstancias significaba arriesgarse a no diferenciarse formalmente de las entidades dominantes o a ser aplastado por la fuerza antidialéctica abrumadora del sistema (abrumadora porque descansaba en el fracaso de la dialéctica autónoma misma).

El fundamento histórico de la antisistematicidad de la teoría crítica es descrito por Marcuse:

> Porque la construcción filosófica de la razón es sustituida por la creación de una sociedad racional...
>
> Sin embargo, ¿qué sucederá si el desarrollo bosquejado por la teoría no tiene lugar? ¿Qué si las fuerzas que iban a realizar la transformación son suprimidas y parecen haber sido derrotadas? A poco que la verdad de la teoría sea así contradicha, aparece no obstante bajo una luz nueva que ilumina aspectos y elementos nuevos de su objeto. La nueva situación otorga sentido nuevo a muchas exigencias y signos de la teoría, cuya función alterada le otorga, en un sentido más vivo, el carácter de «teoría crítica» [27].

Como en Adorno, la teoría crítica tiene que surgir sobre el fracaso de la filosofía en realizarse a sí misma. Pero está implicado algo

[2] Véase cl tratamiento dc Horkheimer acerca de los sistemas de la lógica de los pensadores burgueses. En particular, repudia la noción de sistemática defendida por Husserl corno representativa de la teoría tradicional («Traditional and Critical Theory», en *Critical Theory,* pp. 189-190, 200, 210, 222).

[27] Marcuse, «Philosophy and Critical Theory», en *Negations,* p. 142.

más que el fracaso de la filosofía: es el fracaso de la dialéctica —es decir, del sistema mismo. E1 fracaso del sistema es lo que hace esencial una teoría crítica no sistemática y lo que le confiere sentido. El desarrollo absurdamente racional del sistema exige que lo antisistemático lo resuelva [28].

Sin embargo, la necesidad es más profunda que ésto, puesto que Adorno argumenta después de Auschwitz:

> Ya no podemos decir que lo inmutable es la verdad y que lo móvil y transitorio es apariencia. La indiferencia mutua de la temporalidad y las ideas eternas ya no es defendible aun con la osada explicación hegeliana de que la existencia temporal, en virtud de la destrucción inherente a su concepto, está al servicio de lo eterno representado por la eternidad de la destrucción [29].

Auschwitz convirtió en universal lo particular y efímero. Acontecimientos que antes eran transitorios y respecto de los cuales el hegeliano podía esperar con calma que la dialéctica eterna los aniquilase, ahora dejaban el dominio de la pura cantidad, la cosidad, y se volvían cualitativos: habían llegado a ser auténticos. La experiencia de Auschwitz exigía eternidad. El momento de sufrimiento representado por ella ya no puede ser hecho a un lado por la historia y por la sistemática histórica. Intentar hacerlo es agraviar a sus víctimas y, lo que es más importante, es completamente peligroso para el presente y para el futuro. Ahora hemos llegado al momento particular que a través de la tecnología, ha obtenido un poder aterrador y que constituye una amenaza para la humanidad; por ello, es un momento auténticamente significativo.

La sistemática transhistórica de un Hegel, por tanto, no es suficiente para comprender la significación de las mónadas de existencia que no sólo son el suministro de la fábrica histórica, sino que han devenido la verdad real del momento histórico. Estas condiciones humanas *ad hoc* no pueden comprenderse sistemáticamente. Cada una de ellas debe verse en su aterradora singularidad. En consecuencia, el significado de la frase de Benjamin —«El materialista histórico se aproxima al sujeto histórico sólo cuando lo encuentra como mónada»— resulta claro; y el resto de la Escuela de Frankfurt lo

[28] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 21.
[29] *Ibid.,* p. 361.

desarrolla [30]. Las «mónadas» de la historia no pueden conjurarse en un sistema particular. Cada una de ellas es demasiado única para ser vista de este modo. El sistema no puede entender el carácter de mónada del acontecimiento. Por tanto, la teoría crítica debe huir de lo sistemático porque lo histórico ya no puede soportar la carga de ser sistematizado.

El momento de la teoría debe primero acercarse al pensamiento asistemático porque el momento histórico lo exige así si la filosofía debe ser negativa una vez más. Si la filosofía tiene que oponerse al sistema eficazmente, debe huir de sus formas para no ser corrompida o aplastada. En segundo lugar y de modo complementario, debe acercarse a lo asistemático porque el momento histórico exige una atención indivisa. La historia ha llegado a ser de tal modo que las partículas de experiencia ya no pueden comprenderse si son forzadas desde las categorías antinaturales de los sistemas eternos inmutables.

Por tanto, la teoría crítica llega a emparentarse con la guerrilla, que golpea en el blanco pero no mantiene su posición durante mucho tiempo, no sea que el enemigo la destruya y llegue a ser indiscernible de él.

Peor aún, podría olvidar porqué se acercó al blanco en primer lugar, en su celo por mantener una posición determinada.

Además, Adorno escribe:

> La forma del sistema es adecuada al mundo, cuya sustancia evita la hegemonía del pensamiento humano; pero la unidad y la unanimidad son, al mismo tiempo, una proyección oblicua de las condiciones pacificadas y no más antagónicas de las coordenadas del pensamiento dominante y opresivo. El significado doble de la sistemática filosófica no deja otra opción sino trasponer el poder del pensamiento, una vez liberado por los sistemas, al dominio abierto de las definiciones por medio de los momentos individuales [31].

Adoptar una postura sistemática significaría abandonar la lucha contra el sistema. Los sistemas nos reconcilian con los sistemas. Pa-

30 Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 263. Adviértase que Jay encuentra este elemento del pensamiento de Benjamin particularmente intolerable para la Escuela de Frankfurt *(Dialectical Imagination,* p. 203). No obstante, confróntese con la nota precedente de Adorno para ver claramente que Jay exagera la cuestión.

31 Adorno, *Negative Dialectics,* pp. 24-25.

ra mantener la guerra, debemos asumir una aproximación más sutil aunque menos simple y eficaz (lo cual, después de todo, constituye la naturaleza de la guerrilla).

Esto haría parecer irrelevante la práctica de la crítica teórica. Como dice Horkheimer:

> En consecuencia, aunque la teoría crítica no procede de ninguna manera arbitrariamente y según modas ocasionales, parece subjetiva y especulativa, unidimensional e inútil, en relación a los modos extendidos de pensar. Puesto que ataca los hábitos dominantes del pensar, los cuales contribuyen a la persistencia del pasado y realizan la tarea de un orden anticuado de cosas, parece sesgada e injusta [32].

Para aquellos que apoyan el sistema (en todas sus fases), la teoría crítica parece una oposición arbitraria al orden, una oposición que rehúsa sostenerse y luchar. En verdad, ésta es la táctica de la teoría crítica. Parece caer en la subjetividad porque sólo allí espera encontrar la autonomía necesaria para arrojarse contra el mundo reificado. Su trabajo parece irrelevante precisamente porque *es* irrelevante para el sistema. El sistema no considera con seriedad nada que sea asistemático. Pero sólo lo asistemático puede oponerse seriamente al sistema.

El sistema se presentó ante el mundo sin alternativas. El conjunto del pensamieno afirmativo con que se las hubo la Escuela de Frankfurt no dejaba lugar para la trascendencia inmanente. Cada conjunto carecía de las contradicciones internas que hubieran hecho estallar autónomamente el sistema de su pensamiento. Y nada (ni siquiera los adversarios aparentemente implacables como el positivismo y el heideggerianismo) se levantaron en oposición auténtica uno contra otro.

La teoría crítica estaba destinada a proporcionar trascendencia al nuevo momento. En la medida en que el momento corriente no presentaba una solución autorrealizada, la teoría crítica pareció suscitar una. Ya que el pensamiento del momento no dejaba lugar para las formulaciones opcionales sistemáticas, la Escuela de Frankfurt eligió conjurar la solución a partir de las esencias verdaderas de los sistemas de pensamiento a los que se oponía. Su exégesis de los textos de otros pensadores constituyeron el momento de la conjura teó-

[32] Horkheimer, <Traditional and Critical Theory», en *Critical Theory,* p. 218.

rica. La Escuela de Frankfurt procuró socavar las profundidades de los textos que no se disolverían autónomamente a sí mismos y obligarlos a hacerlo, entregando sus porciones de verdad. Pero la estructura de pensamiento que había capturado aquellos aspectos no pretendía la reconciliación simple, al menos no en el nivel de las partículas singulares de la verdad. La caducidad de la cultura, como enseñaron Spengler y Freud, tenía que yuxtaponerse al amor de aquellos pensadores por los momentos supremos de la cultura. Se tenía que permitir la tensión entre las dos posturas. La verdad última de la Escuela de Frankfurt era la negatividad —la oposición perpetua de lo irreconciliable— de modo que la existencia auténticamente humana y autónoma pudiera ser vivida en la neutralidad creada por las tensiones. Fue entonces cuando las oposiciones se mantuvieron una a otra en equilibrio dialéctico, negándose perpetuamente una a la otra en ciclos más que en progresiones, cuando la autonomía, la elección entre cultura y anticultura, fue concebible.

Por ello, la teoría crítica no fue una postura positiva, sino una metodología para conjurar la verdad. Como afirma Horkheimer:

> No existen criterios generales para juzgar la teoría crítica como un todo, porque siempre se basa en la recurrencia de los acontecimientos y, en consecuencia, en la totalidad que se autorreprocluce. No existe una clase social cuya aceptación de la teoría nos sirva de guía. Es posible que hoy la conciencia de todos los estratos sociales esté limitada y corrompida por la ideología, por más que, según las circunstancias, pueda inclinarse hacia la verdad. Por toda su interpretación de los pasos individuales en el cambio social y por el acuerdo de sus elementos con las teorías tradicionales más avanzadas, la teoría crítica no tiene influencia sobre este aspecto, como no sea por su interés en la abolición de la injusticia social. Esta formulación negativa, si queremos expresarlo abstractamente, es el contenido materialista del concepto idealista de razón

En consecuencia, la verdad de la teoría crítica no descansa en ninguna fórmula específica para el cambio social, aunque conozca muchas, sino en el *interés* por el cambio social y la justicia. No es el interés por lo positivo y lo sistemático lo que esgrime la teoría crítica, sino el interés por lo negativo, por lo asistemático. Se ve obligada

[33] *Ibid.,* p. 242.

a asumir esta postura por las posibilidades y exigencias del momento histórico y se puede concebir un momento (como el de Hegel) en el que la negación dialéctica exija otra vez lo sistemático y la afirmación. Sin embargo, ello no se exigirá por sí mismo, sino en virtud de la negación. Porque sólo hay libertad en el espacio neutralizado por la fuerza de las dos negaciones y, por tanto, es pensable la verdadera justicia social.

En consecuencia, como la negación de la práctica histórica marxista y como la negación propia del carácter práctico del mundo, la teoría crítica asume una postura de abstractez crítica. En ese momento, la práctica del mundo contamina. La teoría crítica debe tener lugar en relación con el sistema que tiene el poder de integrar las negaciones más poderosas.

En consecuencia, para mantener su autonomía y realidad, la teoría crítica une su postura de irrelevancia con el ataque exegético al corazón de las tradiciones del sistema. Pero el momento teórico no pretende permanecer en sí mismo, sino avanzar hacia la antípoda, hacia la práctica política radical. Su interés se dirige al mundo real sensible. Se media a sí mismo a través del texto porque las formas sagradas y profanas del mundo están de alguna manera congeladas en el lenguaje y porque el momento no está maduro para una aproximación no mediada. Esencialmente, la transfiguración exegética revolucionaria operada por la Escuela de Frankfurt sobre los textos del mundo debe recapitularse en la transfiguración revolucionaria que la escuela intenta realizar en el mundo mismo. La esperanza esencial consiste en transfigurar el ser en un ámbito de negatividad y autonomía completas.

XV. LA SOLUCIÓN POLÍTICA

ASÍ COMO el objetivo de la teoría crítica en el tratamiento de los textos fue trascender la materialidad del texto, así el propósito de la teoría crítica al abordar el mundo fue trascender la práctica [1]. En verdad, la Escuela de Frankfurt se preocupó, en primer lugar, de las transfiguraciones textuales; sin embargo, esto respondía al momento histórico. Fue en el mundo, y a veces en oposición al estilo existencial de los exégetas, donde la teoría crítica buscó su resolución [2].

El problema de la práctica política era más el problema de la conciencia que el de la inmadurez de las condiciones materiales. Para la Escuela de Frankfurt, el fracaso en el desarrollo de la conciencia del proletariado se convirtió en el fenómeno más significativo y singular de la historia contemporánea [3]. Representaba el fracaso del movimiento dialéctico de la conciencia. En efecto, la crisis de la autoconciencia del proletariado se convirtió en el filo de las crisis de otros muchos dominios, motivadas por parecidos fracasos dialécticos.

El fracaso del proletariado en alcanzar la conciencia revolucionaria y comprender su miseria objetiva no negó la crítica objetiva de la sociedad realizada por la Escuela de Frankfurt ni la realidad del sufrimiento del proletariado. Como dice Adorno:

> La comunicabilidad directa con los demás no es criterio de verdad. Debemos resistirnos a la casi universal compulsión a confundir la transmisión del saber con el saber mismo y a valorarlo más, si ello es posible —por cuanto en el presente cada paso en la comunicación falsea

[1] La trascendencia de los hechos fue tarea de las obras que tendían a ver cl mundo de manera más directa, como *Dialectic of Enlightenment* de Adorno y Horkheimer *y One-Dimensional Man* de Marcuse. No debe olvidarse que, aunque el objeto de estas obras es la historia misma, aún aquí estaba mediada por textos prismáticos como los de Homer, el marqués de Sade, Hegel y Marx.

[2] La oposición a la exégesis puede verse en la práctica pura de los seguidores de la Escuela de Frankfurt contrarios a la pura teoría de la misma Escuela de Frankfurt. La muerte de Adorno, después de su humillación por los estudiantes desnudos, explica esta contradicción. Véase Peter Bruckner, «Und nach uns Kõmmen nichts Nennenswertes», en *Die Neue Linke nach Adorno. p.* 11.

[3] Horkheimer, «Traditional and Critical Theory., en *Critical Theory,* pp. 213-214.

> la verdad y la traiciona. Mientras tanto, todo lo que tiene que ver con el lenguaje sufre, paradójicamente, por ello. La verdad es lo objetivo, no lo plausible [4].

Existe una tendencia democrática, e implícitamente nihilista, a confundir la comunicabilidad de la verdad, con la verdad misma. El fracaso de la comunicación se considera hoy como la refutación de lo no comunicado. Además, según afirma Adorno, la comunicación misma, en circunstancias ordinarias, falsea la verdad. La estructura de la comunicación bajo la égida de la industria cultural funciona para falsear las verdades transmitidas.

De este modo, la crisis de la conciencia se muestra, por una parte, como crisis de la comunicación. La verdad del sufrimiento se anonada en la apariencia de plenitud. Quizá, el primer ejemplo de ello es la emisión de noticias por televisión, que yuxtapone al sufrimiento del pueblo la realidad implícitamente más verdadera de los anuncios publicitarios de la opulencia. Por cierto, la riqueza de la comunicación, representada por la mera existencia de la televisión, tiende a negar la pobreza de lo comunicado; sin embargo, la apariencia de riqueza deja intacta la realidad objetiva de la pobreza

En estas circunstancias, el momento revolucionario comienza por la destrucción del velo comunicativo de la verdad. En su ensayo *Repressive Tolerance,* Marcuse procuró elaborar el prefacio teórico de dicho acontecimiento. Publicado en 1965, ofrecía una justificación y un marco teóricos a la intolerancia de la nueva riqueza. Fue criticado por ser implícitamente totalitario [6]. En un sentido, seguramente lo era, pero antes de condenarlo y descartarlo, debemos tenerlo en cuenta porque es consecuencia lógica y razonable de la lectura que la Escuela de Frankfurt hace de la situación histórica. Su totalitarismo revela la importancia y la dificultad de destruir la estructura afirmativa de la conciencia dominante en el capitalismo moderno.

Marcuse se preocupa por el carácter ilusorio de la tolerancia moderna:

> Esta tolerancia pura del sentido y del sinsentido se justifica con el argumento democrático de que nadie... está en posesión de la ver-

[4] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 41.
Adorno, «Fernsehen als Ideologie», en *Eingriffe,* pp. 82-83.
[6] Un ejemplo de este argumento se puede ver en David Spitz, «On Pure Tolerance». en *Dissent,* Sept-Oct. 1966.

> dad... En consecuencia, las opiniones opuestas deben someterse «al pueblo» para que delibere y elija. Pero ya he sugerido que el argumento democrático implica una condición necesaria, a saber, que el pueblo sea capaz de deliberar y escoger sobre la base del conocimiento... su valoración debe ser resultado del pensamiento autónomo'.

El argumento utilitarista de Mill sobre la tolerancia daba por sentado que en el mercado de las ideas el consumidor era un sujeto autónomo, libre para advertir la diferencia entre mercancías deterioradas y productos escogidos. Marcuse desecha esta opinión:

> Pero con la concentración del poder económico y político y la integración de los opuestos en una sociedad que usa la tecnología como instrumento de dominación, se impide el disenso real allí donde podría surgir libremente: en la formación de la opinión, en la información y en la comunicación, en los discursos y asambleas. Bajo el dominio monopólico de los medios de comunicación —ellos mismos instrumentos del poder económico y político— se crea la mentalidad para la cual el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, están predefinidos dondequiera que afecten a los intereses vitales de la sociedad

La tolerancia del capitalismo moderno se revela falsa. Mientras crea la ilusión de la elección autónoma, en verdad la niega porque cualquier opción debe mediarse a través de la propia industria cultural.

La tolerancia de la sociedad moderna, menos brutal que la censura obligada cíe los países expresamente totalitarios, no es menos totalitaria `'. Bajo el disfraz de la libertad, sólo permite sistemáticamente la expresión y el pensamiento de ideas que son objetivamente inofensivas o esencialmente irrelevantes para el sistema. Así, se toleran las críticas radicales corno las del propio Marcuse y, en verdad, se difunden ampliamente por los medios de comunicación, al tiempo que se vuelven impotentes. O la posibilidad cíe aceptación por parte de las masas se muestra ridícula o bien se permite que la crítica penetre en la conciencia de las masas sólo marginalmente, a la vez que se mantiene el poder opresivo de la ideología oficial. Por último, cuando el' sistema se ve amenazadaclo por las críticas exter-

[7] Marcuse, «Represive 'I'olerance», en *Critique of Pure Tolerance,* pp. 94-95.
[8] *Ibid.*, p. 95.
[9] *Ibid.*, p. 99.

nas, demuestra su poder adoptando la *forma* de su análisis mientras los despoja de su contenido social, de su verdadero veneno. Aprisiona la crítica confiriéndole buen tono.

En consecuencia, el sistema es totalitario porque, no obstante los derechos y garantías formales, niega objetivamente los ámbitos individuales en los que efectuar juicios negativos autónomos. El derecho formal al disenso está garantizado únicamente en la medida en que es objetivamente impotente. Así, la comunicación del dolor de la condición humana en el capitalismo moderno es tan imposible en las democracias liberales como en los regímenes expresamente totalitarios. Esta es la tragedia de la democracia liberal.

La única esperanza reside en fragmentar el poder afirmativo de la industria cultural. La tolerancia formal admitida también debe ser objetivamente tolerante. Marcuse escribe:

> La tolerancia liberadora, entonces, significaría intolerancia hacia los movimientos de la derecha y tolerancia hacia los movimientos de la izquierda. En cuanto al alcance de la tolerancia y de la intolerancia: ... se entendería desde el campo de la acción hasta el de la discusión y la propaganda, desde los hechos hasta la palabra. El criterio tradicional de peligro presente y evidente no parece ya adecuado a un estadio en el que toda la sociedad está en la situación de un espectador teatral[10]

La única forma objetivamente liberadora de tolerancia —es decir, la única forma de tolerancia auténticamente negativa— es la tolerancia represiva. La tolerancia represiva implica la represión sistemática de aquellos a los que la historia ha hecho represores y reaccionarios. La verdadera tolerancia, según Marcuse, debe ocultarse dialécticamente en el disfraz de su opuesto si quiere ser eficaz contra el orden social que deshumaniza y, simultáneamente, impide darse cuenta de la deshumanización. Suprimir la legitimidad del sistema opresivo y poderoso es la única forma verdadera de tolerancia.

Marcuse advierte una diferencia histórica entre la violencia revolucionaria y la violencia reaccionaria. Ambas deberían considerarse éticamente inhumanas y malas pero es la naturaleza de la historia la que posee estas características[11]. En estas circunstancias, la

10 *Ibid.*, p. 109.
11 *Ibid.*, p. 103.,

pregunta es, ¿quién va a juzgar cuál es la represión revolucionaria y cuál la reaccionaria? En efecto, ¿quién será el censor? Para ello, Marcuse tenía una respuesta radical:

> La pregunta acerca de quién está capacitado para hacer todas estas distinciones, definiciones e identificaciones para toda la sociedad, tiene ahora una sola respuesta lógica, a saber, cualquiera «en plenitud de facultades» como ser humano, cualquiera que haya aprendido a pensar racional y autónomamente. La respuesta a la dictadura educativa de Platón es la dictadura educativa y democrática de los hombres libres... El problema no concierne a la dictadura educativa sino a la suspensión de la tiranía de la opinión pública y de sus artífices en la sociedad cerrada [12].

Marcuse procura conscientemente distanciarse del «elitismo» del filósofo rey de Platón, vinculando la práctica de la dictadura educativa con la democracia. Sin embargo, las raíces casi platónicas son evidentes. El juicio sobre el bien y el mal, sobre las formas humanas e inhumanas de la expresión, la acción y la conciencia, lo harán los sabios. Los hombres sabios —es decir, racionales y autónomos— deberían gobernar. Es patente que, dado el poder del sistema, los que responden a esta descripción son pocos. Si Marcuse no defiende una desigualdad absoluta, arguye en favor de la desigualdad histórica. En este momento, el sabio debería gobernar en nombre de muchos. Más al fin, éste es un argumento platónico. Platón, después de todo, sabía que el gobierno de los sabios era imposible. Es el hegelianismo de Marcuse lo que hace plausible semejante concepción.

Pero debe recordarse que ya no hay certeza dialéctica de que los sabios aparezcan en la historia. En verdad, teniendo en cuenta las circunstancias históricas —el poder del mecanismo represivo de la sociedad—, parece bastante difícil. Aun si apareciera un hombre sabio, debería asumir el poder político para usar los medios de comunicación con el fin de proclamar su sabiduría. Pero para asumir el poder político, debería controlar los medios de comunicación hasta después de obtener el poder. Y así sucesivamente, en una negación dialéctica de la verdadera dialéctica de la historia. La historia parece resolverse en un círculo.

[12] *Ibid., p. 106.*

Se trata de la crisis política de la dialéctica. La necesidad de liberar a los hombres reprimidos y oprimidos exige la toma del poder político. Esto, a su vez, depende de la adquisición previa de las condiciones de la liberación —es decir, de la conciencia revolucionaria. Marcuse es un hegeliano que ha perdido el camino teológico; también es un platónico sin el sentido de las limitaciones históricas propio de Platón. Es un pesimista que asume una posición extrañamente optimista. Ha interpretado una circunstancia histórica privada de aparentes posibilidades dialécticas y, aún así, puede escribir una obra tan esperanzada como *An Essay on Liberation.* Lo que lo motiva, en estas circunstancias, parece ser una esperanza mesiánica. Parece que algo debe ingresar desde fuera para abrir el callejón sin salida en el que han entrado las naciones más desarrolladas. El gobierno del sabio puede acaecer en apariencia no dialéctica sino mesiánicamente.

Dos son las variedades de escatología histórica. La primera es la dialéctica, que sostiene que la historia posee una racionalidad subyacente en relación con el todo. Es decir, el movimiento de la historia se funda en las acciones autónomas de **un** dominio esencial con respecto al cual los fenómenos históricos son simples superestructura.. Para esta concepción, por lo demás, el desarrollo de la historia procede internamente. Cada momento histórico plantea problemas pero, al mismo tiempo, procede a descubrir su solución a partir del mismo fundamento del que surgieron. De modo que, al mismo tiempo que el fundamento subyacente al desarrollo material fue creando el problema del capitalismo, también fue creando, según Marx, la solución de sus problemas. La tesis central es aquí que la humanidad (y su historia) no se plantea problemas para los que no tenga, al menos implícitamente, una solución. Es desde el movimiento interno de la materialidad de la historia de donde la dialéctica histórica extrae la certeza de su escatología.

El mesiánico parece compartir el *esjaton* con el dialéctico, pero defiende una concepción del *proceso* de la historia contraria a la de éste. Allí donde el dialéctico puede pensar que no hay problemas históricos insolubles (desde la perspectiva de las funciones esenciales del hombre, es decir, la razón o la producción), el problema de la historia para el mesiánico consiste justamente en que es insoluble desde una perspectiva interna. La historia, más que resolverse desde su propia materialidad, se hunde en su propia incertidumbre. Para el cabalista, por ejemplo, el momento de la intervención mesiánica es-

taba vinculado a una catástrofre a la que el poder del judío no podía hacer frente 1 j. Para el mesiánico, no es el *telos* de la historia sino, al contrario, la catástrofre de la historia lo que modela su concepción. La aterradora catástrofe para la que los hombres ni siquiera pueden concebir una solución es el fundamento de la aparición de la fuerza mesiánica. El Mesías aparece no desde dentro de la historia humana (excepto, quizá, en su disfraz), sino desde fuera. Es la esperanza mesiánica de una intervención exógena en la materialidad de la historia lo que conmoverá la estructura del atolladero histórico. El Mesías aparece cuando la situación es desesperada y resuelve la desesperación en su disolución temporal.

La Escuela de Frankfurt hizo frente en cierta ocasión a la desesperacióil catastrófica. La historia, más que manifestar de modo automático su propia solución, parecía estar atrapada en las garras de una crisis humanamente insoluble. La historia parecía haber perdido la capacidad de solución dialéctica. Si había esperanza de abolir la perpetuidad inhumana que la amenazaba, su fuente no parecía estar en la estructura de la historia misma. Si había esperanza, ésta cicl>ía venir de fuera.

lt.njamin renuncia a la dialéctica formal en favor del mesianismo en cl siguiente pasaje:

> El materialismo histórico se aproxima al sujeto de la historia sólo cuando tropieza con él como una mónada. En esta estructura reconoce cl signo del cese mesiánico de la felicidad o, dicho de otro modo. una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Toma conciencia de ello para hacer saltar una era específica fuera del curso homogéneo de la historia, haciendo estallar un modo de vida específico más allá de la época o una tarea específica más allá cíe la vida toda[14].

No es en la totalidad del tiempo homogéneo donde se encuentra la solución histórica; más bien, sale al paso como una mónada que incorpora en sí misma las tensiones insolubles de la historia. La acción revolucionaria no vive dentro de la mónada, antes bien reacciona contra ella con violencia. En la tensa e insoluble mónada, encarnación del momento histórico, se sitúa la catástrofe que es funda-

1,i Schnlem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* pp. 245-247. En particular, el cabalista obtuvo la esperanza en la llegada del Mesías de la catástrofe judía de 1492.

[14] Benjamin, <<Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 263.

mento de la esperanza mesiánica. El revolucionario actúa no dentro de la mónada de tiempo a la que se enfrenta, sino contra ella. Su propósito es trascender la conservación del momento, mas el fundamento de su práctica es la oposición violenta. El Mesías protege la historia remodelando de modo catastrófico la propia textura de su tiempo, haciéndolo transitar de lo profano a lo sagrado. Lo profano se mantiene pero se transfigura. Para Benjamin, de ese modo, la mónada se conserva mesiánicamente transfigurada. Esta es la base por la que Benjamin rechaza el optimismo filisteo de los dialécticos de la socialdemocracia [15].

Las insolubles mónadas del tiempo son objeto de estudio y disyuntiva para la Escuela de Frankfurt. El problema consiste en encontrar los medios para espolear en una medida suficiente al revolucionario (en palabras de Benjamin, el hombre bastaría) [16], para arrojar fuera de la existencia la mónada históricamente insoluble. La escuela se volvió hacia la vertiente textual de la teoría crítica en busca de una fórmula con la que llevar a cabo su propósito. En la vertiente práctica, el objetivo de la teoría crítica fue tanto la identificación como el exorcismo del Mesías: el sujeto revolucionario. El apresamiento de la historia en un nudo gordiano exigía que algo exterior a la catástrofe —con mayor precisión, contrario a la catástrofe— lo cortara y sacara la historia de su continuidad.

El Mesías veía desde el exterior de la historia. Del mismo modo, el sujeto revolucionario debe llegar desde fuera de la historia. Debe ser irrelevante para la historia o no estar tocado por ella.

El propósito del intelectual, al igual que el del cabalista, era identificar el momento catastrófico y encontrar el modo de despertar el poder mesiánico para hacer estallar aquel momento. Su tarea consistía en identificar la estructura del fracaso histórico y trabajar para la creación de la fuerza revolucionaria que lo disolvería. Con la teoría crítica, la Escuela de Frankfurt identificó la catástrofe. Quedaba por encontrar la fuerza prístina e irrelevante que podía sacudir la estructura del momento histórico. En esta busca, dos grupos parecían tener posibilidades mesiánicas: los estudiantes, por su irrelevancia en el sistema, y el Tercer Mundo, por su exterioridad prístina.

[15] Sobre el mesianismo de Benjamin, véase Tiedmann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins,* pp. 146-150.

[16] Benjamin, "Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* p. 262.

En estos dos grupos deposita su esperanza la Escuela de Frankfurt —en la negación mesiánica de la negación.

Las formulaciones más tempranas de la teoría crítica ofrecían una idea más bien tradicional del concepto de clase [17]. Conociendo el fracaso histórico del proletariado para alcanzar la conciencia subjetiva de su miseria objetiva, la Escuela de Frankfurt (sobre todo Horkheimer en sus primeras obras) revalorizó el papel del intelectual como catalizador del proletariado. La primera indicación sobre la aparición de una nueva clase revolucionaria tuvo una función teórica, no independientemente sino en unidad dinámica con el proletariado. El intelectual proporcionaría el fundamento teórico a la conciencia revivificada del proletariado y ,c1 proletariado, por su parte, suministraría las bases para realizar en la práctica la concepción teórica [18].

Las primeras formulaciones de Horkheimer sometieron el intelectual al proletariado. No fue hasta las décadas de 1950 y 1960, quizá en razón del radical aumento en la reificación de la conciencia general, cuando la Escuela de Frankfurt (en particular, Marcuse) señaló un nuevo sujeto revolucionario, más o menos independiente del proletariado. Benjamin, fallecido en 1940, nunca renunció a su esperanza en el proletariado; para él, el proletariado siempre siguió siendo el agente revolucionario, en algunos sentidos, mucho más que para el resto de la Escuela de Frankfurt. Adorno y Horkheimer, aún después de que su apreciación sobre el poder auténticamente revolucionario del proletariado se tornara profundamete pesimista, rara vez consideraron opciones históricas explícitas frente al proletariado. En cierto modo, su gran esperanza estaba en el proletariado y el fracaso de éste los hizo menos optimistas. Por fin, aunque acogieron con entusiasmo el repentino ascenso de estudiantes y radicales en la década de 1960, procuraron distanciarse de ellos con prudencia. Fue Marcuse quien reconoció la necesidad de una fuerza revolucionaria exógena desde el punto de vista histórico y aceptó los movimientos estudiantiles y tercermundistas como las grandes opciones históricas frente al proletariado.

Los grandes alzamientos de París, en mayo de 1968 revelaron a Marcuse las posibilidades del movimiento estudiantil. Su *Essay on*

[17] Horkheimer, «Traditional and Critical Theory», en *Critical Theory,* pp. 213-216.
[18] *Ibid.,* pp. 214-216.

Liberation buscó con avidez una comprensión teórica de las posibilidades de la rebelión estudiantil:

> Con respecto al movimiento estudiantil, una tendencia fundamental en la propia estructura de la sociedad industrial desarrollada favorece el despliegue de dicha comunidad de intereses (una alianza obrero-estudiantil, en la que los estudiantes desempeñan el liderazgo. G.F.). El proceso de largo alcance que, en grandes áreas de la producción material, tiende a reemplazar el trabajo físico pesado por la técnica y la energía mental, aumenta la necesidad social de trabajadores inteligentes y preparados científicamente: una parte considerable de la población estudiantil es, en perspectiva, clase trabajadora —«nueva clase trabajadora», no sólo a disposición del crecimiento de la sociedad actual sino vital para éste [19].

El primer aspecto del análisis de Marcuse contempla a los estudiantes corno nuevo proletariado. Pero quizá una presentación niás cuidadosa de su concepción mostrará que él advierte que el proletariado está siendo reemplazado por un nuevo proletariado. En verdad, Marcuse sostiene que los estudiantes deberían vincularse a las bases si quieren tener el poder, pero afirma a la vez que deben constituir sus propias bases [20].

El desarrollo del capitalismo moderno sigue dos direcciones. Existe una tendencia a la integración: los elementos discordantes se integran en una única estructura cultural y política. Al mismo tiempo, el capitalismo moderno tiende a quitar énfasis al trabajo bruto en favor de formas más abstractas de actividad, consideradas necesarias por la producción tecnificada y el gobierno. Estas dos líneas de desarrollo tienden a producir estudiantes críticos en lo social así como relativamente desintegrados. Ellos son importantes en razón de la experiencia adquirida en los campos más esotéricos de la actividad social. A la vez, por sobre los demás, pueden estar relativamente menos integrados por su situación en la universidad.

Para Marcuse, la universidad es todavía el lugar donde se desarrolla la verdadera conciencia [21]. La universidad es la concreción del dominio teórico; si se va a tomar con seriedad la posibilidad de la teoría crítica, aun cuando ésta no se introduzca en la sociedad en

[19] *Marcuse, An Essay on Liberation, p. 59.*
[20] *Ibid., p. 60.*
[21] *Ibid., p. 61.*

su conjunto, aquélla debe estar presente en la universidad. La universidad, por más que se sitúe dentro de los límites de los sistemas de reificación, es aún el único campo social que con tensión, aunque de modo formal, suscribe la ética de la investigación libre[22]. Enclavado en la universidad, origen de su clase, el estudiante es, al mismo tiempo, eje del desarrollo del capitalismo avanzado e individuo hasta cierto punto libre.

La rebelión de la clase estudiantil es una rebelión moral. «Hasta el punto en que la rebelión se dirige contra una sociedad funcional, próspera y *democrática,* es una rebelión moral contra objetivos y valores hipócritas y agresivos, contra la religión blasfema de esta sociedad, contra todo lo que ella acepta seriamente, contra todo lo que profesa y, al mismo tiempo, atropella»[23]. Se trata de una rebelión idealista en los dos sentidos de la palabra. Es filosóficamente idealista en cuanto se origina no en la comprensión de la ineficacia sensual del orden social sino en la crítica teórica de los valores y costumbres del orden social. Es este idealismo el que hace del movimiento estudiantil una realidad exógena al «desarrollo real, sensitivo, de la historia». Es decir, los estudiantes constituyen una clase sólo en el más formal de los niveles. Su función real es estar al servicio de la crítica moral de la sociedad, posibilitada por la situación de los estudiantes en la universidad y eficaz por la posible relación futura de éstos con los medios de producción. Pero su poder se limita a sacudir las estructuras morales del orden social, no motivado por el juego dialéctico recíproco de lo sensitivo o por la crítica moral y teórica libremente asumida del orden social. Es el idealismo de los estudiantes lo que los hace históricamente exógenos. Según Marcuse, intervendrán desde fuera de la historia —porque la universidad es anómala— y destruirán el momento catastrófico de la conciencia para crear lo que Marcuse llama una nueva sensibilidad histórica.

Aquello que el movimiento estudiantil verificó en el plano teórico y que comenzó en el plano práctico con el sabotaje en la universidad, podría intentarlo la comunidad negra en los Estados Unidos y el Tercer Mundo en todo el planeta. El interés del Tercer Mundo, al menos desde el punto de vista interno, está en llevar a cabo una revolución formal. Habiendo recapitulado la experiencia norteame-

[22] Sobre la reifcación en la universidad, véase Horkheimer, «Threats to Freedom», en *Critique offInstrumental Reason,* pp. 143-146.

[23] Marcuse, *An Essay on Liberation,* p. 62.

ricana en las sublevaciones anticolonialistas, ahora el Tercer Mundo entra en una segunda fase. Tiene que romper las ataduras del pasado y crear, en oposición al neocolonialismo occidental y al nuevo imperialismo del bloque soviético, una revolución social interna

En el Tercer Mundo, sin embargo, como en Occidente, la experiencia de la revolución social es ambigua. Puesto que la revolución social ha estado vinculada históricamente a la tecnología y ya que el impacto de la tecnología en las sociedades más desarrolladas del mundo ha sido, en el mejor de los casos, ambigua, Marcuse ve que la posibilidad de un Tercer Mundo tecnificado es, hasta cierto punto, poco deseable. Más que constituir un agente de liberación, ese desarrollo parecería preparar, si se toma en serio la dialéctica de la Ilustración, el camino hacia un totalitarismo despersonalizado [25].

Sin embargo, Marcuse espera que el Tercer Mundo pueda escapar a este destino. La inclinación de la tecnología a constituirse en un principio social operante podría contrarrestarse en las áreas menos desarrolladas por las culturas indígenas [26]. A diferencia de Occidente, que desde Platón se encuentra atrapado en la dialéctica de la Ilustración, Marcuse tiene en cuenta la posibilidad de usos limitados de la tecnología sobre el fundamento de la cultura pretecnológica, allí donde es absolutamente necesaria para la creación de una vida humana verdadera.

La posibilidad de que el Tercer Mundo pueda poner freno interno a la dialéctica de la Ilustración es, con evidencia, problemática. La Ilustración es imperialista; su verdadera naturaleza reside en negar cabida a todo aquello que intenta vivir fuera de su hegemonía. No obstante, es justamente en esta circunstancia problemática donde reside toda esperanza. El imperialismo de la Ilustración no puede atajarse desde dentro. Sus maquinaciones internas lo fuerzan constantemente a cumplirse. Su desarrollo sólo puede ser detenido por una fuerza externa. Es preocupante que pueda existir una sociedad regida por dos principios antitéticos —el principio de la Ilustración y el principio de la tradición— cuando ninguno de ellos, por su naturaleza, puede tolerar el otro. Pero sólo en una situación como la descrita puede derrotarse el imperialismo connatural a la Ilustración.

---

24 Marcuse, *One-Dimensional Man,* pp. 45-48.
25 *Ibid.,* p. 46.
26 *Ibid.,* p. 47.

Lo mismo que hace la tradición para limitar la tecnología dentro del Tercer Mundo, éste debería hacerlo en el conjunto del mundo tecnificado. La tradición, que escapa al poder cíe la Ilustración, debe usar el suyo gradualmente para producir una pausa en ésta. De este modo, el Tercer Mundo, que está fuera del orbe tecnificado, puede aminorar el poder de dicho ámbito aún cuando proceda a partir de las formas de poder que confirieron pujanza al mundo desarrollado [27].

A diferencia de Lenin, Marcuse no afirma que el imperialismo sea la cumbre de la economía capitalista reciente [28]; aunque el Tercer Mundo era evidentemente fundamental para el capitalismo en plena industrialización y es todavía parte residual del sistema, los países menos desarrollados no están ahora en el centro de desarrollo de la economía industrial. Así, el Tercer Mundo permanece como un elemento exógeno al sistema. Del mismo modo que la cultura tradicional y la tecnología se oponen en el seno del Tercer Mundo, así el Tercer Mundo y el mundo industrializado se enfrentan en la geografía de Marcuse. La tarea de los países subdesarrollados es mantener la tradición; el Tercer Mundo se opone a las afrentas técnicas y sociales de las regiones industrializadas de la humanidad. Esta oposición no es un simple acto de reproche. La constitución del Tercer Mundo como poder político señala un peligro inminente para el capitalismo industrial. Aunque Marcuse no predice explícitamente que el Tercer Mundo asumirá el control de los recursos naturales que el capitalismo industrial necesita para funcionar, dicho acontecimiento es una posibilidad clara. Y se prefigura en una serie de consorcios financieros del Tercer Mundo, efectivos o fracasados, presentes desde mediados de la década de 1970, señaladamente en la OPEP. En los países de Oriente Próximo, el propio interés de la economía y las exigencias de la cultura tradicional luchan por encontrar un equilibrio ante el aumento de la riqueza y la tecnificación creciente. Impulsado por este conjunto de factores, el Tercer Mundo ya ha demostrado su poder para ingresar, de modo autónomo y destructivo, en el funcionamiento del mecanismo industrial, con lo cual amenaza conmover la estructura del capitalismo. La relativa libertad del Tercer Mundo respecto de la tecnología, derivada de su constante

[27] Sobre esta posibilidad, véase Marcuse, *An Essay on Liberation,* p. 56. •
[28] *Ibid.*, p. 57.

intimidad con la tradición, le confiere autonomía para actuar como lo hace y aún, en ocasiones, para mostrarse como una locura ante la sabiduría tradicional de Occidente.

El Tercer Mundo está fuera del sistema mundial de producción y consumo, a no ser por circunstancias de situación geográfica. Esto lo libera de formar parte del inmovilismo dialéctico de Occidente y le permite conmover su estructura. El conjunto de guerras de liberación nacional, los numerosos embargos, la aparente locura del Tercer Mundo, son manifestaciones del asalto que desde el exterior se ejerce sobre el sistema racional, capitalista, de Occidente. Marcuse está lejos de sentirse seguro de que el ataque se mantenga o triunfe; el resultado depende del debilitamiento interno de la metrópoli

Otra posibilidad más directa es la revuelta del Tercer Mundo presente en el interior de Norteamérica: los negros de los *ghettos* norteamericanos. El fracaso del proletariado tradicional norteamericano en la rebelión y, aún, en sacar a ésta partido adecuadamente, dirigió la atención de la Escuela de Frankfurt hacia los grupos verdaderamente oprimidos de la sociedad norteamericana, los negros. Como dice Marcuse:

> Las modificaciones de la estructura capitalista alteran el fundamento del desarrollo y organización de las fuerzas potencialmente revolucionarias. Allí donde las clases trabajadoras tradicionales dejan de ser los «sepultureros» del capitalismo, esta función queda, por así decirlo, interrumpida y los esfuerzos políticos en favor del cambio permanecen como «tanteos», como preliminares no sólo en sentido temporal, sino también estructural... Bajo la administración y penetración cabalmente capitalistas, la determinación social de la conciencia es todo menos completa e inmediata: directa inculcación de la última a través de la primera. En estas circunstancias, el primer paso en el cambio de la conciencia es el comienzo en el cambio del ser social: la emergencia de un nuevo sujeto

El terna de discusión en Norteamérica es quién será el nuevo sujeto. Unicamente los negros ofrecen una opción satisfactoria. Sus ventajas son cuádruples. En primer lugar, aún cuando no constituían una mayoría en la sociedad norteamericana, eran, no obstante, una masa concentrada en las proximidades de los centros de poder nor-

[29] Marcuse, *One-Dimensional Man,* p. 48.
[30] Marcuse, *An Essay on Liberation,* p. 53.

tearnericanos. Confinados en las ciudades del interior, la intervención violenta en el funcionamiento de aquellas ciudades podía destruir la estructura mecánica y social de la sociedad norteamericana. En segundo lugar, como el Tercer Mundo en general, la subcultura negra, muy considerada por los sociólogos populares en la década de 1960, parecía ofrecer una defensa eficaz contra la cultura tecnológica de masas de la sociedad dominante. Esta cultura autónoma era una defensa contra la seducción de la cultura dominante. En tercer lugar, su bajo *status* los mantenía efectivamente separados de los componentes más poderosamente seductores de la tecnología. Aunque los negros habían desempeñado un papel esencial en la acumulación temprana del capital, la creciente complejidad de la tecnología y la disminución de la necesidad de mano de obra de baja calidad tendieron a excluirlos de los aspectos más importantes del mecanismo industrial, como el de las comunicaciones y el del procesamiento de datos. Al mismo tiempo, el área en que ellos operaban, el de la mano de obra no especializada, permaneció, hasta cierto punto, ajena a la tecnología y se desarrolló en la periferia del conjunto de la economía. En cuarto lugar, su creciente irrelevancia dentro del mecanismo industrial significó que se estaban convirtiendo básicamente en elementos innecesarios para el sistema. Para el sistema capitalista, la incorporación del proletariado en su conjunto era crucial; la incorporación de los negros, aunque posible, era innecesaria. De este modo, según Marcuse, los negros no estaban integrados en la sociedad de masas. Estos cuatro aspectos, combinados con la completa miseria causada por la posición económica de los negros, concurrieron para ofrecer a los negros un motivo de queja auténtico e inmediato contra la sociedad toda, a la vez que les ofrecía la posibilidad de una conciencia independiente, necesaria para tomarse la revancha [31].

El poder de los negros, como el del Tercer Mundo en general, queda en sus propias manos para intervenir amenazadoramente en el funcionamiento del sistema. Libre de las coacciones de los condicionamientos sociales dominantes, ellos solos conservaron la capacidad efectiva para actuar de ese modo. Adviértase que Marcuse niega explícitamente que la comunidad negra o los estudiantes radicales puedan reemplazar al proletariado como fuerza revolucionaria

[31] *Ibid.,* pp. 52-59.

—pues la función de aquellos grupos es la de un catalizador— pero el análisis de Marcuse avanza en esta dirección

Marcuse dice que el proletariado no conserva una auténtica subjetividad. Puede pensarse (aunque Marcuse y toda la Escuela de Frankfurt, excepto Benjamin, vacilan en este punto), que el proletariado puede ser catalizado en la acción. Acción cuyo origen está en una catálisis exógena y es, sin embargo, primeramente no libre. Se origina en la objetividad más que en la subjetividad y su curso no está jamás libremente determinado. Según Benjamin, el proletariado es desplazado de su posición en el tiempo y en el espacio. El conjunto de las intervenciones externas llevadas a cabo por los estudiantes y el Tercer Mundo nacional y extranjero es útil para obligar al proletariado, en contra de su voluntad objetiva actual, a oponerse al sistema.

En un sentido real, ni los negros ni los estudiantes pertenecen al aquí y al ahora; y su intervención es, formalmente, una ruptura mesiánica desde fuera de los límites del espacio y el tiempo. Los estudiantes, en teoría son intemporales —si de alguna manera los vamos a tomar en serio. El Tercer Mundo es previo al tiempo —en sentido metafísico y práctico es prehistórico. Ambos grupos están inmersos en la corriente de la historia, pero ninguno forma parte de su flujo. La época actual es suya simplemente en el sentido de que no tiene ningún otro lugar adonde ir.

Pero justamente porque están marginados conservan los últimos vestigios de una subjetividad auténtica: son extrañamente arcaicos. Es este elemento arcaico, el estar enraizados en el pasado y fuera del tiempo conjuntamente, lo que los libera para asumir la subjetividad que el proletariado perdió por llegar a ser, con desmesura, parte del tiempo. El resto de la Escuela de Frankfurt piensa que es difícil imaginar a algún otro en el pellejo del proletariado. Fue Marcuse quien pensó en algo nuevo como catalizador. Pero estaba implícito en este argumento que, pasado el momento de la historia, había comenzado el momento de lo arcaico. El movimiento estudiantil y el movimiento negro, por arcaicos, eran la última y verdadera esperanza de una revolución. La revolución podría haberse hecho con el cuerpo del proletariado, pero su mente se encontraría fuera de él.

32 Ihid., pp. 51-52.

33 Acusación hecha a Marcuse por los críticos izquierdistas; véase, por ejemplo, Graubard, «One-Dimensional Pessimism», en *Dissent,* Mayo Junio 1968, pp. 227-228.

La teoría crítica, por ende, tenía una triple tarea. En primer lugar, tenía que identificar y definir la textura de la catástrofe, fundamento de la crisis mesiánica. En segundo lugar, tenía que identificar la fuerza mesiánica. Enfrentada a la catástrofe histórica, la Escuela de Frankfurt tuvo que descubrir, a través de la hermenéutica de los textos de la tradición que presagiaron la época catastrófica el nombre de la fuerza que podía disolver dicha época. Una vez descubierto el nombre necesitaron, en tercer lugar, descubrir las fórmulas por las cuales invocar el poder mesiánico. El problema crítico fue el de cómo impulsar a los estudiantes y a los negros a cumplir su función antihistórica, quizá el problema crucial que descubrió y abordó la concepción política de la Escuela de Frankfurt. Los ritos de invocación eran difíciles de dominar y nunca era seguro que la fuerza mesiánica fuera riqueza auténtica o simplemente una más entre las falsificaciones de antigua línea. Aún así, aunque el Mesías no llegase en un momento inminente, quizá podría encontrarse un camino para forzar su venida. En cierto sentido, la Escuela de Frankfurt deseaba arriesgarse en esta tarea. No se puede pedir más a un conspirador.

Si, hasta ahora, negros y estudiantes no han sido los catalizadores en un proceso revolucionario y proletario y no liemos entrado todavía en el dominio de lo sacro, la Escuela de Frankfurt, no obstante, reconoció cierta virtud en intentar la revolución por su cuenta y riesgo. Para la Escuela de Frankfurt, la acción revolucionaria como la hermenéutica no es simplemente un ejercicio político. Más bien, la revolución se les aparece como un acontecimiento metafísico que roza la esencia verdadera del espíritu humano y conforma la propia textura de la experiencia humana.

Para la Escuela de Frankfurt, el proceso de la Ilustración trasladó la mitología desde el dominio de lo sagrado al de lo profano. El mundo era profano y la mitología del mundo nuevo participaba de lo profano. Esta profanación de la tierra y de los cielos convirtió el mundo en un dominio menos que humano: en él, las posibilidades divinas de la existencia humana estaban singularmente negadas. La tarea consistía en • invertir este proceso.

Si la Ilustración convirtió el inundo en algo profano, la acción revolucionaria lo divinizará otra vez —de modo más cabal que antes. Rehaciendo el mundo a la imagen del dios que el hombre había creado y rechazado, la revolución creará un ámbito en el que lo sa-

cro penetrará el ser de la época. Más aún, lo hará manteniendo a la vez la unidad de mito y realidad que había sido olvidada por la Ilustración. La profanación del mundo por obra de la Ilustración se parangonó con la negación, recreación y profanación del mito. Primero se negó la mitología; fue llamada superstición. Entonces la Ilustración procedió a recrear en sí misma la estructura formal de la mitología; la Ilustración vino a constituir su propio mito. Por fin, más que recapitular el elemento divino del mito, unió el mito con el inundo. Sin embargo, en vez de dejar que la posibilidad sagrada del mito gobernara el mundo, la Ilustración obligó al principio profano del mundo a dominar el mito [34].

El logro descollante de la Ilustración fue abolir la distinción entre el mito y el mundo. Lo que no pudo hacer fue resolver la antinomia en favor del componente sagrado del mito. La revolución en su forma práctica mantendría la unidad entre el mito y el mundo, pero resolvería la oposición en favor de las posibilidades sagradas de la mitología sobre la realidad profana del mundo [35].

La acción revolucionaria es un acto de purificación. No sólo purifica el mundo y el mito profano ciel mundo sino también a la persona que cumple la acción revolucionaria. Es purificadora sólo cuando alcanza el éxito. Aunque Horkheimer se pone en guardia contra el activismo como tal y Marcuse nos previene sobre la noción sartreana del compromiso, la acción revolucionaria sobre la noción de purificación '". La acción revolucionaria, según Marcuse, acerca al hombre a la autenticidad. Benjamin advierte que el acto revolucionario lleva al hombre a experimentar sus poderes y posibilidades mesiánicas:

> Como todas las generaciones que nos precedieron, hemos sido dotados de un *débil* poder mesiánico, poder al que el pasado hizo una demanda. Dicha demanda no puede fijarse a bajo precio.

Y entonces sigue diciendo:

> La lucha de clases, que está siempre expuesta a una influencia histórica según Marx, es una lucha por las cosas toscas y materiales sin

[34] Véase *supra,* capítulo X.

[35] Su sentido se encuentra en Adorno, *Negative Dialectics,* p. 404.

[36] Horkheimer, *Eclipse of Reason,* p. 184; Horkheimer, sin embargo, vacila explícitamente en rechazar la actividad como tal. Marcuse, «Sartre's Existentialism», en *Studies in Critical Philosophy,* p. 181-182.

> las cuales no podría existir lo refinado y espiritual. Sin embargo, no es bajo la forma de saqueos que caen en manos del vencedor como lo último hace sentir su presencia en la lucha de clases. Ellos se automanifiestan en esta lucha como coraje, humor, sagacidad y fortaleza. Poseen fuerza retroactiva y cuestionarán de continuo toda victoria, pasada y presente, de los gobernantes

Benjamin parece encontrar la esencia de la revolución no simplemente en la victoria sino en «el coraje, el humor, la sagacidad y la fortaleza» de la lucha —en la sensibilidad de la experiencia. La acción revolucionaria trac al primer plano la sensibilidad de lo humano interior al hombre. En cierto sentido, la revolución se convierte en una experiencia estática, no en el sentido vulgar de Bakunin sino en el sentido profundo de ser el ruedo en el que los sentimientos más subconcientes del hombre pueden sentirse en sus formas más puras y más intensas. La experiencia revolucionaria, como el cuadro revolucionario (le Lenin, filtra las mejores cualidades humanas. Lo que se objetiva en la obra de arte en los tiempos de paz se hace patente en la lucha de clases cuanto ésta se manifiesta abiertamente (es decir, en el momento en el que el revolucionario se enfrenta cara a cara con su propia mortalidad). En el corazón del revolucionario y en el aura por él transmitida a la revolución tiene que encontrarse lo auténtico.

La acción revolucionaria no es un arte dramático vulgar por dos razones. En primer lugar, no es teatral en aquello que no puede establecer con sus acreedores a bajo precio. La retroactividad de la sensibilidad no se dirige simplemente al objeto para vencerlo, sino también al pasado que ha prometido redimir, si vamos a creer en el primer pasaje. La tarea es cíe peso en cuanto se dirige al pasado y no al futuro. En segundo lugar, la acción no es vulgar porque nos pone en contacto con el «débil poder mesiánico» que está dentro de nosotros. Este poder es débil porque no es verdaderamente libre; el pasado hace un reclamo sobre él. Este reclamo es precisamente aquello que impide al poder convertirse en algo trivial. Y por no libre que pueda ser en el presente y en el futuro, es no obstante completamente mesiánico a pesar de su debilidad. La acción revolucionaria nos pone en contacto con la esencia con que los hombres están dotados.

[37] Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, pp. 254-255.

De este modo, en la medida en que el revolucionario se adhiere a su poder auténtico, la acción revolucionaria es un acto de purificación. Desde las impurezas de los objetos y las villanías, ella separa la sensibilidad esencialmente humana que está dentro de nosotros, haciéndola totalmente inmaterial, completamente pura y así enteramente real. Al mismo tiempo, trabajando desde otra perspectiva, nos pone en contacto con el poder que da credibilidad a la sensibilidad del ser humano. La acción revolucionaria aún cuando fracase y, en ocasiones, a pesar de su éxito, es una experiencia profundamente humana, aproximación a lo divino por la senda de lo mesiánico. Es una fusión de las antinomias humanas.

Lo que para Benjamin es purificación, para Marcuse es catarsis [3s]. La catarsis de la revolución recapitula y recuerda mitos antiguos y reprimidos. Lo que es más importante, repite la muerte del padre primordial. En la metahistoria de Freud, la muerte del padre primordial por sus hijos celosos representaba la acción de venganza arquetípica contra las fuerzas sociales que niegan al hombre la gratificación. Por la muerte entraron tanto la culpa como el comienzo de la autonomía. Sólo con la muerte del padre pudo el hornbre liberarse de su presencia pavorosa.

La acción revolucionaria, la rebelión de una época contra las opresiones del pasado, recapitula la revuelta contra el padre primordial. Marcuse escribe:

> El crimen es nuevamente representado en el conflicto entre la vieja generación y la nueva, en la revuelta y en la rebelión contra la autoridad establecida —y en el subsiguiente arrepentimiento: en la restauración y glorificación de la autoridad. Explicando esta extraña recurrencia perpetua, Freud sugiere la hipótesis del retorno de lo reprimido, que ilustra con la psicología de la religión ".

Tanto la revolución como su antítesis termidoriana y contrarrevolucionaria representan la acción más allá del antiguo drama. El

[38] Marcuse en «Sartre's Existentialism», en *Studies in Critical Philosophy,* p. 190, alaba el prefacio de Sartre a *Wretched of the Earth* de Fanon. El motivo de la alabanza no es evidente en razón de las críticas de Marcuse a la noción sartreana de acción autónoma. El elogio, nunca explicado por Marcuse, podría estar relacionado con la valoración de Sartre respecto del poder catártico del acto revolucionario. Véase Sartre, «Preface» , *Wretched of the Earth,* pp. 30-31.

[39] Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 63.

poder del pasado es eliminado para liberar a los hombres de las cargas irracionales que el pasado impone al presente. Con la liberación aparece la culpa. Con la culpa, la redención. Con la redención, aparece la necesidad de repetir el acto de muerte.

Lo que vincula los actos es la necesidad desesperada de liberación catártica que el acto representa. No es suficiente valorar las cargas del pasado intelectualmente. La reacción contra su carga debe ser representada y realizada filogenética y ontogenéticamente. De este modo, podemos liberarnos de continuo del fardo psíquico impuesto por el pasado. La muerte del padre primordial, en sí misma un símbolo, viene a ser simbolizada a su vez por el estallido revolucionario. Esta irrupción del pasado nos libera de él y renueva los lazos con él (a través de la culpa) para permitir que la liberación catártica se repita a perpetuidad. Así, Marcuse considera catártico el acto revolucionario porque cumple un antiguo rito y permite que el lecho de Procusto de la culpa, que es la carga del hombre, sea conmocionado y renovado. El acto revolucionario, en consecuencia, asume un significado psíquico que supera sus consecuencias materiales. Permite al hombre regresar a la experiencia de sus orígenes; la civilización puede redescubrir existencialmente las raíces de su descontento con el retorno de lo que debía reprimirse.

La purificación que está en la base de la concepción de Benjamin sobre la revolución y la catarsis que es el fundamento de la de Marcuse, tienen dos cosas en común. En primer lugar, aunque ambos conceptos no sucumben jamás al romanticismo de Babeuf, convierten la revolución en un acontecimiento psico-estético [40]. El acto revolucionario se convierte en un acto de primitiva (mejor aún, sobrehumana) sensibilidad en el que las consecuencias son, al menos por el momento, secundarias en relación al acto mismo. Sin caer jamás en el romanticismo o en el puro existencialismo, el acto revolucionario se eleva, sin embargo, a un principio de existencia; es experiencia de las dimensiones esenciales de la existencia. En segundo lugar, es el retorno a un momento arcaico en el que absolutamente todo el hombre o, al menos, el hombre todavía no diferenciado, podría existir en actos puros. La pureza del odio hacia el orden social represivo y la pureza de la sensibilidad del revolucionario regresan

[40] Marcuse rechaza a Babeuf; véase Marcuse, Thoughts on the defense of Gracchus Babeuf», en *7 he Defense of Gracchus Babeuf,* pp. 96-104.

a un tiempo en que podía experimentarse la existencia humana genuina, en el que la pureza prístina del acto no estaba todavía empañada por la historia ni por la reflexión.

Para la Escuela de Frankfurt, la posibilidad revolucionaria tiene dos aspectos, los dos míticos desde el punto de vista formal. Por una parte, el acto revolucionario es mesiánico, la intrusión en la historia de algo que viene de fuera de sus límites para convertirla de profana en sagrada. Por otra parte, la revolución se convierte en un acto ontológico; es decir, en un acto que recrea la esencia del ser humano y lo libera transitoriamente de la civilización del momento. El acto revolucionario pone al hombre en contacto, una vez más, con las raíces de su ser y de su sensibilidad. El acto revolucionario es un acto de liberación en su ser y en su devenir, en su promesa y en su realidad.

Pero el acto revolucionario es simplemente el penúltimo momento de la historia, así como el Mesías es el penúltimo momento de la escatología. El momento final no es simplemente el redescubrimiento pasajero de la sensibilidad autêntica, sino su realización de modo permanente, la abolición del ciclo perpetuo de la redención de lo eternamente reprimido, una commoción del círculo del progreso. Como tal, la revolución es simplemente la puerta de acceso al Mesías: no puede ser todavía lo divino, aún cuando contenga indicios de divinidad. El momento final no es político sino ontológico. Es el acto que transforma los propios principios y experiencias del ser, haciendo lo divino histórica y teológicamente indiscernible de lo que es.

XVI. LA TRANSFIGURACIÓN DE LO EXISTENTE

HACIA EL final de su obra *Theses on the Philisophy of History,* Benjamin escribió:

> Los predicadores que descubrieron en el tiempo lo que éste contenía en depósito no experimentaron, por cierto, el tiempo como homogéneo o vacío. Cualquiera que lo tenga presente tendrá quizá idea de cómo las épocas pasadas se experimentaron en el recuerdo —a saber, de la misma manera. Sabemos que a los judíos les estaba prohibido investigar sobre el futuro [1].

Los judios no podían conocer el futuro porque la torsión del tiempo causada por la intervención mesiánica abrió un abismo ontológico y epistemológico entre el carácter profano del presente y la misma posible divinidad del porvenir. En vez de ello, los judíos se volvieron hacia el pasado sin odio reverente. También la mente de los judíos se volvió hacia el pasado sin el temor de sentirse impotentes ante el poder aterrador del tiempo. El judío no podía conocer el futuro porque el futuro era lo auténticamente otro; ésto, y no lo contemporáneo al judío, constituía la extraña fuerza profundamente incognoscible.

Para el marxista, esta verdad judía significó que la naturaleza del futuro orden social de existencia era radicalmente incognoscible porque la verdadera textura del tiempo cambiaría por el impacto de la revolución. La revolución no era un simple ataque ligero a la superficie de la existencia, sino que iba a reparar específicamente en el ser mismo. Ello significó, sin embargo, la existencia de limitaciones en lo que podía conocerse acerca del futuro. La naturaleza de la sociedad comunista se convirtió en la cuestión más decisiva y, al mismo tiempo, más difícil de responder.

Aunque el judío no podía conocer en su esencia la naturaleza propia del mundo redimido, sabía algunas cosas acerca de ello. Podía saber que la sensibilidad actual era de algún modo insuficiente para

I Benjamin, «Theses on the Philosophy of History» , en *Illuminations,* p. 264.

el futuro y podía saber que el futuro se caracterizaría por una nueva sensibilidad humana. Era evidente que la sensibilidad cambiaría. El aura, contrapartida objetiva de la sensibilidad objetiva, dependía de un momento en el tiempo y en el espacio. La pérdida del momento y del espacio significó la pérdida del aura. A partir de aquí era inevitable crear una nueva sensibilidad. Más aún, aunque el hombre no pudiera conocer la naturaleza exacta del futuro, podía conocer, y de hecho conoció, cuáles eran las insuficiencias del presente. Los fracasos del momento carcomían al judío de ordinario. La realidad de los fracasos lo llevaron a reconocer lo inadecuado de las sensibilidades que lo rodeaban. El podía ver más allá de todo esto, si bien nunca con precisión, al menos los trazos de una sensibilidad que podría sustituir el momento presente. Este aspecto de la redención mesiánica era, al menos, dialéctico. La solución surgía del propio problema. De este modo, la Escuela de Frankfurt pudo saber lo que hacía falta en este momento; por medio de dicho saber, pudo aproximarse dialécticamente a la comprensión, cuando menos, de los lineamientos formales de la negación.

El mandamiento según el cual el judío no debía pronunciar el nombre inefable, era sólo, en consecuencia, una barrera formal en el conocimiento de Dios. Conociendo el nombre del demonio, el judío podía empezar por obtener un reflejo de Dios. Puesto que el hombre vive a diario con los demonios de su estado de caída, conocía por medio de un saber dialéctico íntimo al menos los lineamientos parciales de la redención. Aún cuando no podía cruzarse el abismo por medio de la dialéctica, y aunque la vinculación dialéctica era del todo sutil, enraizada sólo en lo negativo, quedaba el vínculo de la sensibilidad. Alcanzando el ser mismo y vinculada con el saber teórico como tal, la sensibilidad no se identificaba con ninguno de ellos. Era un destello a través de imágenes prismáticas, un sentimiento estético, una posibilidad mítica que unía al hombre, en cierto sentido, con el futuro. Como decía Benjamin, la *Torah y* los sacerdotes dirigieron a los judíos hacia el pasado. Pero el folklore y los mitos, la sustancia estética subyacente a la comprensión de sí mismo del judío lo vinculó con el futuro, si bien subrepticiamente.

Así, aún cuando la Escuela de Frankfurt consideró que no podía conocer el futuro en cuanto tal, podía, por medio de las negaciones conceptuales y de las imágenes míticas que podía evocar y destruir, empezar a vislumbrar la transfiguración de la sensibilidad que trae-

ría el futuro. Vislumbrando la sensibilidad transformada, se podía entrever el aura existencial del futuro como si el futuro fuese una obra de arte, lo que en verdad es. Entreviendo el aura del futuro, se podía espigar el sentido del ser del futuro.

Aproximándonos al problema desde la vertiente opuesta, comenzando por el ser, podemos ver que su esencia está en la sensibilidad. Si Adorno estaba en lo cierto al afirmar que el gusto es el verdadero sismógrafo de la historia [2], entonces la sensibilidad, simple categoría general del gusto, está esencialmente vinculada con el ser de la historia: su *telos*. Parecería en consecuencia que, aunque el futuro es distinto del presente, no está tan herméticamente sellado como Benjamin daba a entender. Quizá el acceso al futuro esté prohibido a la dialéctica formal; pero el camino parece estar abierto al movimiento lúdico de reflejos, la sensibilidad dialéctica de la negación de los matices. Y en este camino, cabe quizá la aproximación, cuando no la captación y sometimiento, a la transformación del ser histórico, verdadera dimensión del cambio histórico.

Como dice Benjamin, la cuestión de la naturaleza del futuro parece no tener sentido en principio. En esta primera fase puede establecerse de un modo absurdo y superficial. Pero existe un acontecimiento primitivo y brutal que puede dar forma a la cuestión y abrir la posibilidad de significado: la conquista histórica y metafísica de la naturaleza. Según Adorno:

> A quien pregunta cuál es el objetivo de la sociedad emancipada se le contesta que es la plenitud de las posibilidades humanas o la riqueza de vida. Así como la pregunta inevitable es ilegítima, así es de inevitable la seguridad repulsiva de la respuesta, recordando el ideal socialdemócrata de la personalidad, explicado por los pesados naturalistas barbudos que no tenían más que pasar un rato divertido. Sólo hay sensibilidad en la más gruesa de las exigencias: . que nadie pase hambre nunca más [3].

Hay algo de simplicidad y pureza en la exigencia de abolir el sufrimiento. Pero Adorno da a entender que es el único punto de partida real en la consideración de la naturaleza del futuro. La sensibilidad de la exigencia de abolir el hambre tiene un corolario en la sen-

[2] Adorno, *Minima Moralia, p. 143.*
[3] *Ibid. , pp. 155-156.*

sibilidad real y no sólo estética de cualquier época futura: nadie pasará hambre nunca más.

La naturaleza del espíritu y de la sensibilidad del futuro deriva de una realidad simple. En el plano psicológico significa el fin de la lucha constante con la naturaleza y la abolición de la estructura psíquica impuesta por esa lucha [4]. La vida que hemos vivido bajo la égida del mito de Prometeo puede ser finalmente abandonada. La conquista de la naturaleza significa que, al fin, puede tratarse a la luz un nuevo principio de existencia. Los mitos del pasado de la socialdemocracia, y aún los mitos corrientes de la realización de uno mismo en una época de opulencia, no pueden expresar cuán radical es la ruptura. Como dice Adorno, «la concepción de la actividad sin trabas, de procreación ininterrumpida, de insaciabilidad gregaria, de libertad como frenético bullicio, se alimentan de la concepción burguesa de la naturaleza» [5]. Las imágenes amables y socialdemócratas de la conquista de la naturaleza son insuficientes. Eluden sólo la apariencia externa de la lucha; en su interior portan el conflicto de modo tan insaciable como cualquier hijo de Prometeo. El nuevo momento de la historia tiene un significado mucho más radical que cualquier imagen de autorrealización o de jubilosa plenitud. Representa el surgimiento de un principio totalmente nuevo de'existencia, un nuevo mito existencial y una nueva estructura de la mente humana.

Para comprender el sentido del futuro afirmado por la Escuela de Frankfurt se debe comenzar por la concepción de Marcuse sobre la estructura psíquica recreada para el hombre:

> Más allá del principio de actuación, su productividad y sus valores culturales se invalidan. La lucha por la existencia se desenvuelve entonces sobre nuevos fundamentos y con nuevos objetivos: se convierte en una lucha establecida contra toda restricción del libre juego de las facultades humanas, contra la fatiga, la enfermedad y la muerte. Más aún, mientras el dominio del principio de actuación estaba acompañado por el correspondiente control de la dinámica de los instintos, la reorientación de la lucha por la existencia incluía un cambio decisivo en su dinámica. En verdad, tal cambio aparecía como el requisito previo del progreso sostenido. Intentaremos mostrar que afec-

[4] Véase *supra,* capítulo XII.

[5] Adorno, *Minima Moralia,* p. 156. Véase también Benjamin, «Theses on the Philosophy of History, en *Illuminations,* pp. 258-259.

taría a la propia estructura de la mente, alteraría el equilibrio entre Eros y Tánatos, reactivaría los dominios prohibidos de la gratificación y pacificaría las tendencias conservadoras de los instintos. Una nueva experiencia básica del ser cambiaría la existencia humana por entero [6].

Un cambio en las estructuras de la mente humana era posible porque la naturaleza ya había sido conquistada y, cuando menos abstractamente, se podría abolir el principio de actuación. En verdad, en las nuevas circunstancias históricas era concebible un principio de ser totalmente nuevo.

Por fin se puede acabar con el dominio del mito de Prometeo y del mito del progreso. Puede cuestionarse el énfasis del devenir más que en el ser como principio existencial. Las energías libidinosas que tenían que ser desviadas desde la gratificación erótica hacia el trabajo pueden regresar de nuevo a la antigua busca. La distorsión perpetua de la tendencia natural de la mente humana puede ser reemplazada por el ser no distorsionado de la gratificación objetiva, del placer auténtico. A su vez, el principio del nirvana se vuelve obsoleto. El organismo, capaz ahora de disfrutar histórica y potencialmente de la gratificación positiva, ya no necesita la neutralidad de la nada, de la muerte, como refugio de la existencia dolorosa. Al menos potencialmente, el principio de actuación, que estaba basado en la represión excedente posterior a la conquista de la naturaleza, podía ser sustituído por un renovado principio del placer. El dolor de la vida y la consecuencia lógica de la lucha contra aquel dolor pueden ser reemplazados por una quietud estática.

El estado de paz permite pensar en el ocaso de Tánatos. El deseo de muerte ya no es la respuesta razonable del organismo. Si el organismo pretende seguir vivo ya no puede servir a Tánatos. Tánatos se vuelve obsoleto porque las condiciones históricas que alteraron la mente y dieron origen al deseo de muerte han sido abolidas. La tecnología, que llegó a servir al instinto de muerte por medio del compromiso histórico entre Eros y Tánatos, puede desvincularse de la tarea de dominación y emprender la tarea de la gratificación realizando las verdaderas y objetivas necesidades de los hombres.

La Escuela de Frankfurt reconoce que el problema central es el

f Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 143.

de la relación entre el progreso y la gratificación. Ataca los centros de progreso para superar la necesidad perpetua del hombre —porque la necesidad del hombre de ser perpetuamente trascendido es más que el compromiso con la quietud estática. Como observaba Marcuse, la verdadera estructura del instinto es conservadora por naturaleza. Los instintos buscan el reposo y la gratificación; buscan terminar con la constante lucha contra la naturaleza. De la misma manera, se debe aceptar que buscan descansar del perpetuo triunfo del yo; buscan la gratificación subjetiva, aunque tal gratificación pueda ser ilusoria en el sentido hegeliano [7]. Pero la Escuela de Frankfurt no busca el simple equilibrio subjetivo entre los instintos y el entorno; busca empujar los instintos más allá de la gratificación subjetiva hacia la libertad objetiva en la que la felicidad es secundaria. De este modo, planteando una felicidad objetiva, la Escuela de Frankfurt pretende acabar con la lucha contra la naturaleza y hacer que el hombre, a pesar de sus protestas, luche contra sí mismo para que toda lucha pueda ser abolida y la vida pueda pacificarse objetiva y subjetivamente .

Mitigar la tensión entre gratificación y progreso forma parte de la estructura del pensamiento de la Escuela de Frankfurt: al triunfo de la naturaleza externa debe seguir el triunfo del yo, no como reificación y dominio de sí ni como realización de sí a traves de la actividad, sino como auténtica liberación de las posibilidades humanas para que el hombre pueda alcanzar una paz verdadera.

La idea de la paz, de un estado del ser que es la negación del devenir, es un regreso a las antiguâs concepciones de la existencia. Así como la Ilustración retorna a las formas míticas, así la negación de la Ilustración es un retorno al núcleo auténtico de dichas formas. La negación de la negación, la trascendencia de la trascendencia, incluye el regreso a las antiguas doctrinas que la Ilustración procuró abolir. Estas doctrinas nunca se realizaron históricamente. Ahora por fin pueden hacerse reales las imágenes del pasado: lo que nunca fue puede ser rememorado [8]. En este retorno al contenido mítico puede verse el diseño de una nueva forma de existencia y de una nueva estructura de la mente humana.

[7] Marcuse, *Five Lectures,* p. 10.

[8] Marcuse, *Counterrevolution and Revolt,* p. 99. Este es también el significado del comunismo para Marx.

En un sentido limitado, la Escuela de Frankfurt lleva verdaderamente el tema de la existencia humana, inmanente al pensamiento occidental, hasta sus consecuencias lógicas. Repite la tarea de Hegel y de Marx llevando el devenir hasta el reposo en una forma de ser hecho realidad. Pero haciéndolo, revela la contradicción esencial en el tema occidental de la reconciliación. La alienación del hombre en la realidad externa, en los sustratos esenciales de la realidad, hacen que la existencia sea definida como devenir. Hasta aquí, las formas de la existencia humana giraban en torno a la actividad, a la concreción del devenir, más que girar alrededor de la quietud, del ser. Aún la contemplación es, en cierto sentido, una categoría del devenir. Con todo, el interés por el devenir debe reconciliar el sujeto y el objeto; es decir, alcanzar el estado del ser. Aún en la filosofía antigua, las formas del ser se movían en torno a las formas de la gratificación, en torno a la cuestión de los placeres de la existencia `'. La modernidad no distinguió entre el ser y el devenir; más bien, el devenir se convirtió en una forma de ser. El bien se encontraba en la actividad misma. Para el liberalismo (del que Marx fue una subcategoría), con su concepción materialista de la naturaleza, la forma particular de actividad era el trabajo. El trabajo mismo era definido como una vida buena y la gratificación estaba indisolublemente ligada con el trabajo cabal. De este modo, cuando Adorno echa una ojeada a la idea del trabajo en Marx o cuando Benjamin critica la idea socialdemócrata de la vida como proceso activo feliz, tienen puesto su interés en la vinculación marxista entre el trabajo y el placer. Marx vio el trabajo no como un medio de redención, sino como la misma redención.

Sin embargo, según la Escuela de Frankfurt, no se puede negar el dolor objetivo del trabajo por un sentimiento subjetivo de gratificación. El mito de Prometeo, que obtiene una fuerte posición como principio del marxismo, no podía negar el daño objetivo causado en la mente por el trabajo. La mente tenía que violentar sus tendencias naturales para llevar a cabo el trabajo. La Escuela de Frankfurt pensó que el principio de actuación, como forma de ser, era objetivamente falso por lo que provocaba en la mente. La realidad histórica del principio de actuación, su clara necesidad histórica, no convirtió dicho principio en una verdad trascendental. El principio de actuación só-

[9] Considérese la noción platónica de lo erótico o la aristotélica de la felicidad.

lo definió a los hombres en una época y no la realidad potencial del hombre.

En una apreciación global de la realidad de la reconciliación objetiva del hombre con la naturaleza, de la conquista de ésta y del significado concreto del fin de la historia, Marx debe retroceder más allá del marxismo, filosofía del devenir, hasta las formas premodernas que abordaron el significado y propósito del ser. Marx había reflexionado sobre el problema del Estado [10] y de la situación de la tecnología. Pero la conquista del ser exige mucho más que eso, porque aquellas son consideraciones basadas en el dominio del devenir. Es menester centrarse en la nueva forma del ser humano, una forma organizada no por las exigencias del devenir dinámico, sino destinado a servir a la existencia estática: el ser en sí mismo. Como dice Marcuse, «lo estático triunfa sobre lo dinámico: pero es lo estático que avanza hacia su propia plenitud —la productividad que es sensibilidad, juego y canción» [11]. De esta manera, la cuestión de Adorno sobre el tema del devenir como autocumplimiento y las dudas de Benjamin acerca de la laboriosidad de la socialdemocracia, se acercaban a una respuesta [12].

La realidad estática del hombre, la plenitud de la existencia, debían moverse en torno a la gratificación. La autonegación histórica del hombre debe abrir el camino hacia una forma en la que los hombres busquen la gratificación más que negarla [13]. De este modo, la Escuela de Frankfurt retorna a las formas míticas. La lucha progresiva por reconciliar el sujeto y el objeto, el hombre y la naturaleza, se reemplaza por el fin realizado del progreso: un paraíso forjado en la tierra, en el que los antiguos sueños humanos de gratificación se vuelven reales. El trabajo de las generaciones precedentes abre el camino hacia el ser. Pero el trabajo por sí mismo no puede ir más allá de sí. Sólo a través de una intervención catastrófica de las fuerzas revolucionarias exógenas, puede cruzarse el estrecho pero impracticable abismo entre el ser y el devenir. Podrá crearse una nue-

---

10 Los temas de *Philosophy of Right* de Hegel o de *Critique* de Marx.

11 Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 150-151.

12 Adorno, *Minima Moralia,* pp. 155-156; Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations,* pp. 258-259.

13 La autonegación es el interés de la moralidad moderna. Véase Adorno y Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment,* pp. 88-89, 1 12-1 14.

va forma de ser cuando se sustituya catastróficamente el trabajo como principio universal.

No obstante, se mantiene el problema de la forma del ser. Incognoscible en esencia y necesario de ser conocido si se quiere avanzar, el debate teológico sobre el paraíso y su naturaleza se repite en la Escuela de Frankfurt. El problema del hombre al final de la historia, en el momento de la abolición del devenir, es el problema de la forma propia del ser. El concepto abstracto de autorrealización debe concretarse en una forma propia de ser humano. El eterno retorno de lo reprimido —que debe repetirse en la resurrección de las ideas míticas sobre el ser, que sólo concierne a la Ur-existencia- puede suscitar un camino y un objetivo. Sólo el mito puede alcanzar la humanidad primordial del ser verdadero. Negar la concepción moderna del devenir significa retornar cíclicamente a una concepción más pura del ser.

El mito representa para la Escuela de Frankfurt los horizontes dentro de los cuales vive el hombre. La nueva época exige horizontes nuevos. Pero no se trata sólo de exigir un nuevo horizonte, porque el sueño y la visión representan antiguos deseos. De este modo, el mito es fundamental para Marcuse en dos sentidos. En un sentido nietzscheano, el mito representa el horizonte; es el diseño formal del ser. Un cambio del -mito es esencial para un cambio en la existencia. En segundo lugar, el mito es arcaico. Representa los eternos anhelos humanos. La forma de la nueva época será el retorno de lo reprimido, el retorno de lo mítico. Más todavía, como la nueva época es un acto de intervención catastrófica de la voluntad, así el mito de la nueva época es un acto de elección consciente. También debe ser deseada. Marcuse discute sobre el mito cuando habla de la nueva forma del ser, porque el mito, la historia y el ser están, para él, inextricablemente unidos unos con otros.

Marcuse desarrolla aparentemente su pensamiento más allá del análisis mítico de la *Dialectic of Enlightenment* de Adorno y Horkheimer y recurre a dos formas míticas para definir la tensión presente en el pensamiento occidental. Estas formas presentan dos héroes culturales antitéticos; Prometeo y Orfeo/Narciso:

> Si Prometeo es el héroe cultural de la fatiga, la productividad y el progreso por medio de la represión, entonces los símbolos del otro principio de realidad deben buscarse en el polo opuesto. Orfeo y Nar-

> ciso (como Dionisos, con quien están emparentados: antagonista del dios que sanciona la lógica de la dominación, el dominio de la razón) representan realidades diferentes. Ellos no se han convertido en los héroes culturales del mundo occidental: la suya es la imagen del gozo y del cumplimiento; la voz que no ordena sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; la hazaña que es paz y acaba con la tarea de la conquista; la liberación del tiempo que une al hombre con el dios, al hombre con la naturaleza [14].

Prometeo, representando el progresivo dominio de la naturaleza, sobrelleva como el precio de su acto inicial de conquista la herida (la realidad interna y externa con la que debe competir) que los dioses le infligieron. El propósito inicial del acto de Prometeo fue llevar el fuego (gratificación y felicidad) a la humanidad. Pero en este acto de conquista estaba implícito el dolor. En términos freudianos, es la perpetua represión del hombre en un mundo de escasez. En este sufrimiento, se perdió el acto original de conquista de lá gratificación y en su lugar se dio la perpetuidad del sufrimiento que se originó en la conquista. Así como proporcionar el fuego al hombre se convirtió en una obsesión para Prometeo, del mismo modo el trabajo considerado como fin y no como medio se convirtió en una obsesión para el hombre moderno. El principio de actuación, más que la ética protestante (ya que al menos estaba dirigida al objetivo de la salvación), carece de objetivo más allá de su propio mantenimiento. El principio de actuación, implícito en el mito de Prometen, se convierte en la sustancia del ser; el progreso perpetuo se convierte en la forma de la existencia moderna.

La imagen de Prometeo se opone a las imágenes de Orfeo y Narciso. Ellos no han sido los héroes culturales del mundo occidental aunque han sido un anhelo subyacente siempre presente. El retorno de lo reprimido está representado por sus imágenes. Donde Prometeo habla de fatigas, ellos hablan del goce de la gratificación. Donde Prometeo busca dominar la naturaleza, ellos buscan vivir en armonía con su forma inocente y placentera. Representan la imagen del descanso y la posibilidad de la gratificación. Mientras el hombre vivió en un mundo de escasez, mientras se exigió el trabajo constante simplemente para conservar la vida, Orfeo y Narciso permanecie-

---

[14] Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 146-147.

ron escondidos. Con el resquebrajamiento del horizonte de Prometeo, la civilización y la vida misma se hubieran destruído. Los esfuerzos libidinosos desenfrenados no podían coexistir con una lucha constante en la que el hombre se sentía lanzado a tomar parte por la realidad grosera. Pero con el advenimiento de una nueva poca —en la que la estructura psíquica representada por Prometeo ya no era esencial para la existencia, en la que la existencia humana se definía más por la riqueza que por la pobreza— resquebrajar el horizonte de Prometeo fue, no destructivo, sino liberador.

Establecer un nuevo horizonte, una vez definidas las imágenes de Orfeo y de Narciso, es una forma de liberación; representa una forma nueva de ser, divorciada del triunfo constante. Esta última forma psíquica, recreándose constantemente a sí misma bajo la superficie del progreso, invierte ahora su relación de progreso. Las realidades históricas permiten que el mito subyacente acceda a la conciencia. De modo que el progreso del hombre y el ciclo de la represión pueden decaer; el retorno no tiene porqué ser reprimido. Ahora puede manifestarse una nueva forma de existencia, libre del progreso histórico y de la circularidad del psiquismo.

Marcuse obtiene la imagen de Orfeo a partir de Rilke [15]. Orfeo es la posibilidad siempre presente de lo erótico que está dentro de nosotros. Lo erótico duerme, porque su gratificación está enraizada en la irreflexibilidad del sueño. Orfeo representa la erotización de todas las cosas. La represión del ello genitaliza lo erótico. Identifica a Eros con la sexualidad reprimida. Orfeo es la imagen de la erotización de todo el cuerpo. La recreación psíquica representada por la implantación de Orfeo en la conciencia humana implica que todo el cuerpo humano se erotizará. Implica que se puede obtener una sexualidad polimórfica, que trascienda la sexualidad genitalizada de la era represiva, sexualidad que transfigurará la existencia humana en un gozo generoso e ilimitado. El mito órfico expone también la idea de un mundo erotizado en el que la naturaleza misma puede ser erótica. La distancia hostil guardada por la naturaleza antes de que fuera conquistada ya no es necesaria ni significativa.

La fascinación. que Orfeo causa en el hombre se extiende también a la concepción de la naturaleza que éste sostiene. Los árboles se vuelven mágicos. La naturaleza se vuelve erótica. La naturaleza,

[15] Marcuse cita a Rilke en *Ibid.*, p. 147.

un objeto histórico, deja de ser histórica una vez conquistada. No es que la naturaleza se vuelva erótica en sí misma y por sí misma. Evidentemente, le falta la autoconciencia que es el requisito previo del Eros auténtico. Pero a través del hombre y del hombre bajo la égida de Orfeo, la naturaleza puede ser vista bajo una luz erótica como objeto de placer en sí misma y por sí misma. El mito de Orfeo, en la lectura que hace Marcuse de la interpretación ofrecida por Rilke, mantiene abierta la posibilidad de una relación erótica entre el hombre y la naturaleza que puede reemplazar la hostilidad existente entre ellos antes de la abolición del mito de Prometeo por el de Orfeo.

La interioridad de la reflexión sobre Dios representa el fundamento de lo órfico en el alma misma. Orfeo es en sí mismo irreflexivo. La reflexión del hombre sobre lo órfico expande su aura por los recovecos y hendeduras del ser. No sólo la naturaleza se transforma en fuente de gozo y gratificación —toda la existencia en la naturaleza se vuelve gozosa.

La erotización de la naturaleza tiene su contrapartida en la sexualidad polimórfica. La sexualidad ya no estará confinada, como quería Kant, al uso mutuo de los genitales. Se expanderá hacia el exterior de modo que la perversión misma se convertirá en su principio rector. Lo que ahora es perverso porque se levanta en oposición a las normas del principio de actuación se convertirá en norma. La actividad ya no será el trabajo doloroso y se transformará a sí misma en juego gozoso. El gozo no conocerá su abolición, la muerte, como Adán antes de la caída. Es la erotización universal que, bajo el mito órfico, se convertirá en principio rector del mundo.

La nueva época entrevista por Marcuse es verdaderamente histórica porque incluye una completa transfiguración de la relación sujeto/objeto. Desde Bacon en adelante, la naturaleza constituyó el objeto, y la relación del hombre con el objeto era necesariamente antagónica. El triunfo sobre la naturaleza abolió necesariamente el antagonismo: la relación entre el esclavo y el amo, cuando el esclavo está en las raíces de su ser en manos del amo, es otra que antagónica. De modo que la conquista absoluta implica dialécticamente la reconciliación.

El hombre organiza su existencia en torno a relaciones más altas que él mismo. La conquista de la naturaleza hace de ella una servidora del hombre. Esta naturaleza ya no puede constituir la antípoda de la relación sujeto/objeto. Por ello, el hombre entra en una rela-

ción nueva y reconciliada con la naturaleza: «La oposición entre el hombre y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto, está superada. El ser se experimenta como gratificación que une al hombre con la naturaleza, de modo que la realización del hombre es al mismo tiempo realización de la naturaleza, sin violencia» [16]. La naturaleza se vuelve mas bella. Y así se realiza a sí misma como objeto y, al mismo tiempo, deviene sujeto. Al hablar de la naturaleza que se realiza a sí misma, al valerse de la teleología, Marcuse atribuye implícitamente subjetividad a la naturaleza. De modo que en la reconciliación el hombre como sujeto está subconscientemente vinculado con la naturaleza como sujeto, en el sentido de que ambos están en proceso de realización. La naturaleza se realiza a través del hombre y el hombre a través de la naturaleza. La unidad déviene perfecta en las existencias paralelas de cada una de ellas.

Hay aún otra dimensión en esta reconciliación: la objetivación del hombre. La sensualidad está necesariamente vinculada al objeto, al menos como punto de mediación. La sensibilidad como forma de existencia es el nexo entre el sujeto y el objeto en el intercambio de gratificación. De este modo, en un contexto sexual, el hombre desempeña el doble papel de sujeto y objeto. En el autoerotismo del mito de Narciso (no por azar, la otra cara de lo órfico), sujeto y objeto están prácticamente y conceptualmente fundidos en uno.

La lógica de la gratificación impulsa esta objetivación del hombre. Como escribe Marcuse:

> Cuando el cuerpo ha devenido por entero un objeto, algo bello, puede prefigurar una nueva felicidad. En el sufrimiento de la más extrema reificación el hombre triunfa sobre la reificación. La habilidad artística del cuerpo, su fácil agilidad y relajación... anuncia el gozo que los hombres alcanzan al verse liberados de un ideal una vez humano, por haber devenido verdaderos sujetos y triunfar en el dominio de la naturaleza [1'].

Cuando la naturaleza deviene sujeto, el hombre deviene objeto. Este es el penúltimo momento de la reificación, porque dicho momento mantiene dentro de sí la posibilidad de trascenderse a sí mismo. Al hacer del cuerpo un objeto, triunfaitambién al hacerlo, cuando

16 Ibid., pp. 150-151.
1' Marcuse, «Affirmative Character of Culture», en *Negations,* p. 1 1 6.

menos, formalmente bello. Este es el prólogo a la constitución del cuerpo auténticamente erótico por el logro de la absoluta subjetividad. Es también el prólogo del narcisismo.

El hombre convertido en objeto bello es precursor de su propia erotización. La erotización del hombre lo libera, porque la erotización es el fundamento práctico sobre el que opera la lógica de la gratificación (negación de la lucha represiva). Pero, al mismo tiempo, es sólo un momento en el proceso. El otro aspecto es la subjetivación simultánea, es decir, la autocomplacencia, que es el aspecto más claro de la liberación. La transformación del hombre en objeto representa la apertura a un momento de liberación más alto y profundo. Para alcanzar lo erótico, lo sensual, el hombre debe convertirse en objeto; la liberación total exige que el hombre goce de sí mismo, quizá más que de ninguna otra cosa. Si la liberación significa la reconciliación del sujeto y del objeto, entonces la subjetividad del placer encuentra su más alta realización en ella, ahora como objeto. Prácticamente la reconciliación de sujeto y objeto significa su fusión en un único ser.

La relación antagónica del hombre con la naturaleza también pierde su valor. El hombre mismo, deviniendo objeto, se convierte en una parte de la naturaleza. En consecuencia, se divide a sí mismo en sujeto y objeto. Pero la escisión no es centrífuga: Eros vincula al hombre consigo mismo. En vez de alienación, esta división significa un autodescubrimiento y una autocomplacencia polimórficas. Hacer del hombre un objeto y de la naturaleza un sujeto reconcilia a ambos. Al mismo tiempo, en el espíritu de un Nietzsche vuelto hacia el igualitarismo, ello permite que el hombre comience a constituir su propio horizonte. Con el mito de Narciso, el hombre se convierte en su propio significado y en su propio placer.

El hombre hace frente a la crisis uniendo sujeto y objeto. Todas las formas previas de existencia han asumido una relación sujeto/objeto entre componentes discretos. Dicha relación ha sido la estructura por la que el hombre ha definido su ser; perderla implica la alienación del hombre; el hombre está en peligro de perder su camino en un universo cuyas partes carecen de significado, en el que el todo ha sido reducido a sus partes. El hombre se enfrenta a una incertidumbre muy profunda: debe descubrir un nuevo objeto por medio del cual definir su existencia y su actividad. Si la actividad más alta del hombre es la busca de gratificación y su verdadero ser deviene

erótico, entonces el hombre debe buscar su objeto en la fuente de la más alta gratificación: el hombre mismo deviene objeto.

El mito de Narciso tiene la clave del problema: Narciso era autogratificante. El hombre se vuelve a la interioridad y encuentra el placer en sí mismo. El hombre se abre al mundo para obtener placer de los hombres y de la naturaleza, pero experimenta el placer en su propio ser. En verdad, romo indica la polémica sobre la felicidad, el placer es el fenómeno más subjetivo del mundo; experimentarlo (aunque no necesariamente se llegue a su fuente) es el fenómeno más profundamente subjetivo. En verdad no es comunicable intersubjetivamente. De modo que la objetivación del hombre es al mismo tiempo su completa subjetivación, porque el placer narcisista es el menos mediado y el más directo y absoluto de todos.

Al explicar el mito de Narciso, Marcuse y la mayor parte de la Escuela de Frankfurt (Benjamin, con sus raíces socialistas del pasado constituyó una excepción) están interesados objetivamente en la privatización del hombre. Es la cara opuesta del lamento de Horkheimer y de Adorno por la pérdida de lo individual [18]. Marcuse redescubre lo individual en la época de las masas en la privacidad de lo erótico. Al hacer al hombre mismo objeto del ser, Marcuse conduce al hombre al interior de sí. El proceso de la historia es la completa concreción del objeto; la historia se mueve desde el espíritu hacia la abstracción política y social; hacia la naturaleza, y ahora, en el momento más alto de la existencia, hacia el hombre mismo. Ello no quiere decir que la comunidad humana se destruya. La Escuela de Frankfurt está muy interesada en evitar la aniquilación del todo por el yo, como pensaron que habían hecho Nietzsche y Kierkegaard [19]. Por el contrario, la naturaleza verdaderamente polimórfica de la sexualidad, el papel erótico de los otros en la experiencia de la gratificación —el mito órfico, en otras palabras— incluye la necesidad de la comunidad [20].

En el plano experimental, sin embargo, el plano en el que la relación sujeto-objeto se realiza de modo más completo, el hombre es una realidad privada. El orgasmo, momento supremo de lo erótico, es el vínculo más íntimo entre sujeto y objeto (tanto en el momento

[18] Horkheimer, *Eclipse of Reason,* pp. 158-160. Adorno, *Minima Moralia,* pp. 152-155.

[19] Horkheimer, *Eclipse of Reason,* pp. 159-160.

[20] Marcuse, *Ewe Lectures,* p. 14.

órfico como en el narcisista). Al mismo tiempo, en un plano más profundo que el del simple acoplamiento físico, su placer es lo más intensamente privado posible. El no poder describir el sexo a una virgen o la belleza de una nube a un hombre ciego, el no poder transmitir de un sujeto a otro la experiencia sensible, el acto de gratificación, es la prueba de la naturaleza privada de la gratificación. En este sentido, toda acción gratificadora es masturbadora. El orgasmo está en contacto con el objeto, pero obtiene placer del interior del sujeto. Es en este sentido como se revela la plenitud del mito de Narciso. Narciso es el paradigma de la masturbación. Es en la propia experiencia de la gratificación donde el hombre deviene por completo multidimensional, sujeto y objeto.

Este ser multidimensional reitera el tema judío de que la experiencia de Dios tiene lugar en el interior del hombre. La comunidad de fieles en el Minyan pudo facilitar la relación entre el hombre y Dios; no como un intermediario, sino más bien como ámbito de transmisión. La experiencia del Día del Perdón, sin embargo, es esencialmente privada. Marcuse vuelve con el mito de Narciso, quizá inconscientemente, a un tema judío. La experiencia directa, inmediata y simultánea de la subjetividad y la objetividad es el momento supremo de la plegaria y de la sexualidad. El resultado concreto es privatizar al judío y al hombre polimorfo de Marcuse. La diferencia está en que el judío regresa a la congregación; el momento sagrado y supremo ha concluído. Para Marcuse, el nuevo momento de gratificación deviene universal y permanente. Su fin es llegar a convertirse en principio universal; los mitos de Orfeo y de Narciso sirven para llevar al hombre al interior de sí.

Adorno, en particular, sabe que esto constituye un problema. En primer lugar, ya que Marcuse está hablando de un nuevo principio de identidad, contradice la tesis de Adorno de que la única dialéctica liberadora es perpetuamente negativa. En segundo lugar, los otros miembros de la Escuela de Frankfurt hablan del narcisismo sólo para criticarlo. Adorno asocia el narcisismo con los mecanismos de defensa, afirmando que el narcisismo es la libido que, sintiéndose frustrada en el mundo, vuelve' al interior para hacer un hogar de la derrota [21] . Los riesgos son altos. Si se permite al narcisismo erigirse en principio universal, entonces la parte específica del ser especí-

21 Adorno, *Sociology and Psychology, 2: 88.*

fico está en peligro de perderse en una discreta noción de ser, mientras la afirmación del principio de reconciliación de la existencia amenaza convertirse en positividad represiva. Por otra parte, el no poder encontrar una opción mítica nos deja impotentes ante Prometeo, es decir, en peligro de nihilismo. El heroísmo de Narciso está en peligro; eludir cualquier principio es un peligro aún más grave.

Lo que es más serio, el rechazo de Narciso implica un rechazo de la gratificación como principio universal. En consecuencia, para Adorno y la Escuela de Frankfurt, el rechazo sin reserva del narcisismo arriesgaría la pérdida de sus raíces en la materia y amenazaría la capitulación con el ascetismo lascivo burgués asociado con la Ilustración y con el principio de actuación. Marcuse, en cierto sentido, reconoce la incertidumbre con menor claridad y capitula ante Narciso más fácilmente. Adorno, que quizá conoce mejor el problema, vacila sin comprenderlo. Pero al final, en el dominio de la fantasía, también él acaba por capitular ante el privatismo como salvación experimental del individualismo.

La discusión de la Escuela de Frankfurt sobre el nuevo principio de ser tiene una cualidad abstracta. La crisis de la modernidad es no tanto la falta de principios como la falta de conciencia de los principios y la incapacidad para actualizarlos. Los mitos de Orfeo y Narciso representan la resurrección de una psiquis ilesa. Pero dado el poder de la represión excedente y el dominio continuado del mito de Prometeo, no es del todo evidente que la mitología resucitada pueda realizarse. Aquí como en otros campos, el dialéctico parece detenerse. La única esperanza está en la intrusión catastrófica que desbarataría la estructura de la conciencia. Para la Escuela de Frankfurt, la fantasía representa la posibilidad de dicha intrusión desde más allá de los confines de la conciencia administrada. La fantasía es el ámbito en el que lo eternamente reprimido ha sido exiliado; la escuela considera que su aparición, estremeciendo la estructura del mundo razonable, obliga a sus símbolos, Orfeo y Narciso, a convertirse en nuevos principios históricos.

Para la Escuela de Frankfurt como para Freud, la fantasía constituye un plano de existencia muy real, en el que la realidad puede ser negada y creada una nueva forma de experiencia. La fantasía resulta de una escisión en el yo [22]. El grueso de éste constituyó el

[22] Esta es también la fuente del narcisismo según Adorno, *ibid.*, p. 88.

principio de realidad y, como tal, se unió a la corriente principal de la psiquis. Esto lo convirtió en un elemento poderoso y dominante de la psiquis. Otro segmento mucho más pequeño renunció a unirse al principio de realidad; en cierto sentido, repudiaba lo real. Se negó a reconocer que lo real exige semejante sufrimiento. Repudiaba lo real como algo cruelmente irreal. Este yo del placer que opera en un plano previo al contacto de la psiquis con la realidad, sirve de fundamento a la fantasía. En efecto, la fantasía conserva la estructura de la psiquis anterior a su organización por la realidad

En este sentido, la fantasía es una manifestación del retorno de las cualidades reprimidas. La facultad de la fantasía es importante por su insistencia en la utopía. En su forma auténtica no puede imaginar la destrucción o el horror porque son tanáticos y la fantasía existe antes del momento tanático. Como tal, es la negación de la realidad. Exigiendo la utopía de modo irracional, insiste en la reconciliación entre sus exigencias y el mundo. La verdadera naturaleza de la fantasía, el modo solitario y anárquico en que conduce su lucha en la psiquis contra el principio de realidad dominante, muestra su anhelo de gratificación privada. En efecto, refuerza el deseo que Narciso tiene de sí mismo centrándose en el yo separado tanto del ser como del ello. La fantasía dirge el organismo haciá la interioridad.

La fantasía constituye el anhelo irracional del organismo de una gratificación prometida por su cuerpo, que le fue negada. Es el retorno de lo reprimido bajo la forma de sueños, alucinaciones y arte en una demanda irracional e irrazonada de utopía [24]. Es irracional por no tener vínculos con la racionalidad; el sueño en cuanto tal es indiferente a la ley de la naturaleza y de la historia. Sin embargo, desde el punto de vista de la realidad, la fantasía es un reproche constante. Se erige como crítica perpetua de la insuficiencia del mundo. Su fuerza está en su seducción catastrófica. Seduciendo al organismo y apartándolo del principio de realidad en un canto de sirena, que puede manifestarse finalmente en la alucinación del hashish [2']

[23] Marcuse, *Eros and Civilization, pp. 128-129.*

[24] *Ibid., p. 130.*

[25] Pienso que esta fue la razón por la que Benjamin escribió una serie de artículos sobre el hashish, recogidos en el volumen titulado *Uber Hashish,* en el que recuerda su propia experiencia con la droga. La oposición del hashish a la realidad puede verse más claramente en las páginas 72-75.'E1 hashish servía para conjurar la fantasía. Este es también el vínculo entre Frankfurt y los consumidores de marihuana.

o en la esquizofrenia política de R.D. Laing, la facultad de la fantasía conmueve el poder del pricipio de realidad. El organismo es arrastrado al vértice de la utopía raciona' en el que lo imposible llega a constituir lo razonable. Es la intrusión mesiánica de lo desterrado en la conciencia del ser humano.

Históricamente, el impacto de la intrusión de la fantasía ha sido la destrucción catastrófica del organismo. El rechazo del principio de realidad condujo a la aniquilación de lo individual. Al obligar al hombre a desterrar la fantasía, la naturaleza respondió ante su regreso, ante la loca retirada de lo individual del gobierno de sus principios, destruyendo al individuo. Sin embargo, esto era verdadero sólo en un mundo en el que la utopía se oponía por entero a lo real. Hasta ahora el mundo no ha podido soportar las posibilidades utópicas que constituían la sustancia de la realidad de la fantasía.

Sin embargo, apunta un nuevo momento en el que las posibilidades utópicas de la fantasía, hasta ahora ridiculizadas, se han convertido en la esperanza más razonable [26]. La fantasía es siempre indiferente a la razón. No obstante, la razón necesita ser indiferente a la fantasía sólo en aquellas condiciones históricas que hacen destructiva la fantasía. El principio de esta nueva época afirma que las posibilidades hasta ahora desterradas en la fantasía pueden convertirse en principios de existencia. La visión que la fantasía tiene de la gratificación instantánea y constante, sus perversiones multitudinarias, eran impensables en condiciones históricas de escasez. En las circunstancias de la naturaleza conquistada, aquellos sueños se convierten no en simples posibilidades sino, de hecho, en las soluciones más razonables a los problemas de la historia. La consigna de París en 1968, «sea razonable, exija lo imposible», refleja esta nueva realidad. Ahora la fantasía puede terminar su largo destierro.

Generalmente, existe un vínculo entre razón y fantasía. Como dice Horkheimer:

> Un aspecto que este modo de pensar (la teoría crítica) tiene en común con la fantasía es que la imagen del futuro que brota en verdad de la comprensión profunda del presente, determina los pensamientos y las acciones de los hombres en períodos en los que el curso de los acontecimientos parece dirigirse muy lejos de semejante futuro y

[26] Véase el elogio de Benjamin sabre la utopía aparentemente irracional de Fourier en «Theses on the Philosophy of History», p. 256. Véase también Marcuse, *Essay on Liberation, pp.* 3-6.

> parece justificar toda reacción, excepto la creencia en el cumplimiento. No es la arbitrariedad y supuesta independencia de la fantasía lo que constituye el nexo común, sino la obstinación [27].

La razón, como la fantasía, es una forma de eterno retorno de lo reprimido. Retornando con obstinación al sendero de sus más profundas demandas, deseando constantemente la realización de sus esperanzas más profundas, aún en los momentos en que la historia parece estar muy lejos de ellas, la razón comparte con la fantasía la vinculación inconmovible con lo históricamente imposible. En verdad, la razón se vuelve hacia sí misma en sus exigencias o hacia el momento histórico, mientras que la fantasía mira constantemente en una sola dirección: hacia la gratificación. Pero, aunque más flexible, la razón al fin desea tan poco regresar del último momento de plenitud como de sus sueños racionalmente determinados como la fantasía. Por último, comparte con la fantasía una crítica distanciada de la realidad [28]. Este eslabón formal entre fantasía y razón está doblemente reforzado en las actuales circunstancias de la historia, en las que razón y fantasía pueden abrirse a las mismas posibilidades y hacer las mismas demandas al mundo.

De modo que la facultad de la fantasía, evocada en los sueños, en los narcóticos [29], y aún en la locura, sirve para estremecer la estructura psíquica de la razón instrumental. La razón instrumental deja de ser crítica. Así como Freud advierte la escisión del ego entre la realidad y el placer, del mismo modo la razón se escinde, en esta época, en razón afirmativa y razón crítica. Y así como los dos yoes están en oposición mutua, así también lo están los dos estilos de razón.

La razón crítica, es decir, la propia teoría crítica, se alía con el otro desterrado de la psiquis: la fantasía. Ya que la oposición escrupulosa entre ambas ha sido abolida por la historia, emprenden una lucha común contra la razón instrumentalizada del capitalismo reciente —una desde el punto de vista de la filosofía y la otra desde el punto de vista de la psiquis irracional. Fantasía y razón se convierten efectivamente en una sola.

[27] Horkheimer, «Traditional and Critical Theory», en *Critical Theory,* p. 220.
[28] Adorno, *Minima Moralia,* p. 127.
[29] Sobre esto, véase Schweppenhauser, «Die Vorschule der Profanen Erlechtung», en *Uber Hashish,* pp. 13-23.

Procediendo así, abren juntas un espacio entre los poderes del positivismo y del existencialismo. Armada sólo con la razón, la oposición a estos sistemas se mostraba impotente. La teoría crítica por sí misma fue obligada a la hermenéutica pura. Armada con el poder vengador de la fantasía, la hermenéutica del texto puede ser reemplazada por una hermenéutica de la mente. Con la fantasía se convierte, al menos en un aspecto, en no-racional. Como tal, puede evitar la seducción racional poderosa del positivismo y del heideggerianismo. En cierto sentido, la teoría crítica, como la fantasía, se alía con Heidegger y el positivismo. Corno el positivismo, está unida a lo sensual. Su único interés reside en la gratificación erótica del organismo. Como tal, participa del materialismo del positivismo. Por otra parte, realiza lo que Heidegger prometió, pero no pudo proporcionar, la abolición de la razón orientada a los hechos. La teoría crítica está, por su naturaleza y por su unión con la fantasía, más allá del hecho. Aún cuando esté unida a la sensualidad y al materialismo a través de la gratificación, está interesada en una sensualidad más allá de lo ónticarnente dado. En cierto sentido, la teoría crítica busca superar la distinción entre lo óntico y lo ontológico reconociendo a las cosas del mundo un compromiso con lo óptico, mientras reconoce dialécticamente que semejante gratificación puede realizarse sólo a través de un compromiso con lo auténticamente ontológico. El ser mismo debe ser transformado si se quieren alcanzar las gratificaciones. Ello proporciona a la cualidad fantástica de la teoría crítica al menos la posibilidad teórica de trascendencia.

No queda claro qué fuerza pudiera servir desde el punto de vista práctico para romper la hegemonía de la razón instrumental sobre la conciencia reificada de los hombres. No es evidente que exista una esperanza histórica; si la hay, reside aparentemente en la forma congelada de la fantasía: la obra de arte. Adorno considera que el arte y la metafísica crítica están indisolublemente unidas:

> La obra de Nietzsche está colmada de injurias antimetafísicas, pero ninguna fórmula describe con tanta exactitud al metafísico como la de Zaratustra, «puro tonto, puro poeta». El artista pensante comprende el arte impensado. Un pensamiento que no capitula ante lo vilmente óntico se fundará en sus criterios; la verdad se convertirá en la no verdad; **la** filosofía, en locura. Y, sin embargo, lzs filosofía no puede claudicar **si** la estupidez va a triunfar en la no razón realizada... La locura es verdad en la forma en que los hombres se adhie-

> ran a ella como si en lo no verdadero ellos no dejaran escapar la verdad. El arte es apariencia aún en sus más altas cimas; pero su apariencia, la parte irresistible de ella, le es dada por lo que no es apariencia. Lo que el arte, en particular el arte vituperado como nihilista, dice absteniéndose de juicios es que todo es nada au.

Para Adorno, entonces, el arte es el último refugio de la protesta metafísica contra lo estúpidamente óntico, contra la realidad que no es tanto como debería ser. Este es un aspecto del arte. Si el arte es el bastión de la metafísica, es también el refugio de la fantasía.

Es en el arte donde, en primer lugar, se realiza la fantasía. Sublimada en la forma estética, escondida en la estructura del arte, está la armonía reprimida de la sensibilidad y la razón que es el significado de la fantasía. La fantasía contraviene las formas previas del principio de la realidad que habían negado la posibilidad de gratificación sensual y habían convertido la gratificación en irracional. La fantasía niega esta división de la sensibilidad y la razón. Insiste en que la gratificación es posible y en que la razón y la gratificación no son irreconciliables. El arte, objetivación de la belleza, es la manifestación intelectualizada del anhelo reprimido de la fantasía: reconcilia la razón y la gratificación dentro de su forma. Por una parte, asume la belleza sensible de la realidad y, abstrayéndola, sometiéndola a formas racionalizadas, haciendo una ciencia de la belleza, une abstractamente (como lo hace la fantasía) la gratificación (belleza, sensualidad) con la estructura de la razón (forma, ciencia). Al mismo tiempo, la obra de arte une la fantasía y la metafísica en sus confines existenciales.

En la historia, sin embargo, el arte, como la fantasía, ha sido ilusorio. Así como la fantasía ha representado el anhelo de liberación, por el eterno retorno de lo reprimido, así el arte, como semiconcreción de la fantasía, se ha hecho utópico por las épocas históricas en que se ha visto obligado a operar:

> ...porque la sociedad burguesa sólo en cl arte ha tolerado sus propios ideales y los ha tomado seriamente como una exigencia general. Lo que cuenta como utopía, la fantasía, y la rebelión en el mundo de los hechos se permiten en el arte. Allí, la cultura afirmativa ha desplegado las verdades olvidadas sobre las que triunfa el realismo

[30] Adorno, *Ne'ative Dialectics, p. 404.*

> de la vida cotidiana. El instrumento de la belleza descontamina la verdad y la aparta del presente. Lo que acontece en el arte no acontece por obligación. Cuando este hermoso mundo no es representado como algo hace tiempo ocurrido, está despojado (le relevancia concreta por la magia de la belleza [31].

De modo que, así como la fantasía es negada por el principio de actuación, la época burguesa transforma el arte en ilusión. Hace del arte lo fantástico, porque la ilusión es simple fantasía desde un punto de vista «práctico». Del mismo modo que la fantasía mantiene su realidad, su saber ante los ataques de la realidad, también el arte, en el contexto de su forma, en la belleza sensible fundada en aquellas formas, mantiene su verdad [32]. Pero la realidad de la escasez transfigura necesariamente el funcionamiento de aquella verdad. En realidad, la belleza no puede convertirse en el principio organizador del nuevo orden, su verdad no puede ser perpetuamente realizada en razón de la naturaleza no bella del mundo. La realidad del mundo, la necesaria brevedad de la experiencia de la belleza en un mundo de sufrimiento hace particularmente vehemente el anhelo de belleza. Uno quiere el retorno de la belleza con toda su alma. La belleza, en este sentido, tiene una cualidad liberadora. La amargura sentida ante la pérdida de la belleza que el arte ha mostrado ser posible, para ser real en el sentido hegeliano, conduce a los hombres a la desesperación o a la lucha contra la realidad que niega la gratificación sensual perpetua [33]. El hombre que experimenta abstractamente la belleza añora su concreción en el mundo.

La realidad de la escasez condujo al hombre a una amarga desesperación porque la belleza no pudo ser completamente realizada en el tiempo y en el mundo. Condujo a los hombres a ver la belleza como un ser fuera del tiempo, para convertir la belleza en abstracta o, peor aún, para negar la belleza. Cuando llegue el momento histórico del fin de la escasez, se hará posible una nueva forma de reacción ante la belleza: el anhelo se convierte en realidad; un último acto de devenir llega al estado perfecto del ser, un estado en el tiempo y sobre la faz de la tierra. Así el arte, representación de lo

31 Marcuse, ‹Affirmative Character of Culture», en *Negations,* p. 114. Véase también Adorno, *Asthetische Theorie,* pp. 372-373.

32 Adorno, *ibid.-,* pp. 134-139.

33 Marcuse, *Eros and Civilization,* pp. 107-109.

reprimido, puede elegir no ser simple ilusión, no necesita presentar simples briznas fugaces de belleza; pero transformando su contenido, puede transformarse en una fuerza real de liberación. Como escribe Marcuse:

> En virtud de la transformación del universo histórico específico en obra de arte —transformación que adviene en la presentación del contenido específico mismo— el arte abre la realidad establecida a otra dimensión; la de la posible liberación. Sin duda, esto es ilusión, *schein,* pero una ilusión que pone a la vista otra realidad. Y ello sucede sólo si el arte mismo quiere una ilusión: como un mundo irreal distinto del establecido. Y precisamente en esta transfiguración el arte preserva y trasciende de su carácter clásico. Y lo trasciende no hacia el dominio de la simple ficción y de la fantasía, sino hacia el universo de las posibilidades concretas

a sí mismo como ilusión, demostrando en la ilusión la posibilidad de la belleza y de la gratificación sensual, el arte demuestra que puede haber reconciliación entre el principio del placer y el principio de la realidad. El arte mismo podría servir como fuerza revolucionaria, como un poder en el devenir; al mismo tiempo, constituiría la estructura de una nueva forma de ser. Esta es la interpretación de Marcuse sobre Rilke y la de Benjamin sobre Kafka.

Lo que proporciona al arte su verdadera posibilidad subversiva es su unión con la fantasía Las exigencias de lo eternamente reprimido no pueden ser eternamente negadas. La negación del placer tenía sus raíces en la necesidad y capacidad de la naturaleza para destruir a los hombres que sucumbieron a su poder seductor. Ahora, sin embargo, es la sociedad y no la naturaleza la que se venga de los que sucumben. El poder de la fantasía es infinitamente mayor contra la sociedad que contra la naturaleza. En verdad, la sociedad dispone de las armas complejas de la filosofía, la cultura y la represión excedente, que están de su parte. Pero la metafísica hecha fantasía, el arte erotizado y las posibilidades de gratificación se levantarán inevitablemente contra estas armas. Y, al final, el arma más poderosa, la defensa a muerte del orden social represivo, es fuerza bruta,

[34] Marcuse, *Counterrevolution and revolt,* pp. 87-88. Véase también Adorno, *Asthetische Theorie,* pp. 122-123.
[3'] Adorno, *ibid.,* p. 55.

capacidad total del orden social para destruir a aquellos que se oponen a él. Esta es la razón por la que el fascismo es la forma final del orden social de la modernidad; es también la razón por la que el fascismo fracasará. ¿Quién impedirá la seducción del opresor? Por último, existe la posibilidad de que el vengativo, el mesiánico, regrese de lo reprimido en el conjunto de la locura aparente y el arte libere la mente del opresor y sacuda los lazos de los oprimidos. No es seguro que esto suceda; es la esperanza mesiánica perpetua.

Es evidente que esta idea del arte como redentor está en tensión con la advertencia de Benjamin de que nunca se permitirá al arte gobernar sobre la política [36]. Adorno, que se alinea con Marcuse en contra de Benjamin, reconoce explícitamente y rechaza la tesis de Benjamin de que el dominio de la política por el arte es fascista. Adorno sostenía que la tesis de Benjamin era verdadera en el momento en que la formuló, pero ya no lo es en vista del poder abrumador de la realidad empírica: ahora el arte se convierte en una fuerza progresiva en la liberación :j' . Aún cuando el artista sea oficialmente reaccionario, su reacción nostálgica conjura lo reprimido para que regrese. Este es el aspecto de la nostalgia que hace a la reacción potencialmente revolucionaria. En cierto sentido, Benjamin reconoce el punto de vista de Adorno. La extensa colección de cuentos de Benjamin y sus estudios del mundo infantil (que él vio reiterado, particularmente en la obra de Proust y generalmente en la obra de arte) representan su interpretación, paradójica como puede verse, de que si hay esperanza, ésta vive en peligro. Su colección de cuentos de hadas es una declaración política y existencial. Unida a los cuentos de hadas está la posibilidad reprimida (y los peligros) que el niño, en su pureza, una vez conoció, pero que el adulto, ahora mancillado, ha olvidado. También la niñez ataca a ciegas, pero a pesar del peligro, la única esperanza reside en recoger, ordenar y, en consecuencia, evocar los poderes críticos presentes en las obras de arte infantiles (el arte más íntimamente vinculado a la fantasía, en sí mismo y por sí mismo). Benjamin teme al arte en razón de que comprende sus peligros, más claros para él que para Marcuse ';t;. Pero si hubiera vivido' para ver el ascenso del fascismo y la humillación

[36] Véase el capítulo XII.
[37] Adorno, *Asthetische Theorie,* pp. 377-380.
[38] Véase Scholem, «Walter Benjamin», *Leo Baeck Yearbook,* pp. 119-120.

de Ezra Pound, probablemente hubiera tenido que romper con Brecht en lo relativo al papel del arte. De otro modo no hubiera habido ninguna esperanza.

Era en el arte y en la fantasía donde las esperanzas mesiánicas estaban vinculadas. La intrusión mesiánica de las fuerzas políticas exógenas dependía de la emergencia previa de la conciencia; ésta fue la crisis de la obra de Marcuse *Repressive Tolerance.* La fantasía abrió el camino a la conciencia transformada. Puso un pie en terrenos filosóficos de Heidegger y del positivismo, a la vez que los neutralizaba por su aspecto no filosófico. Hizo temblar los muros de la industria cultural, negándose a someterse a sus dictados estéticos. Y abrió una brecha en la más reificada de las conciencias entrando en ella, contra la voluntad del sujeto aparente, a partir de los dominios siempre presentes e intactos del ser. La fantasía era la realidad y el prólogo de la auténtica liberación del hombre y el fundamento de la realización de la auténtica gratificación.

La emergencia de la gratificación como el principio humano más alto, la objetivación del hombre, condujo a una nueva forma de existencia humana. Donde el espíritu era el objeto, la religión era la forma y la plegaria, la actividad. Donde la *polis* era el objeto, la economía era la forma y el trabajo, la actividad. Pero ahora, con la emergencia de un nuevo objeto, el hombre mismo, se requiere una nueva forma de existencia para vincular sujeto y objeto. La forma es la gratificación; es decir, es la perpetua busca del placer en un universo autorrealizado. Pero una actividad necesita concretar la nueva forma de existencia. La Escuela de Frankfurt encuentra esta forma de actividad en el juego.

En el juego, lo sensible y lo racional están reconciliados [39]. Lo sensible, la exigencia de placer, intenta convertir toda actividad en búsqueda de gratificación. Lo racional se siente satisfecho, o se ve obligado a estarlo, de perseguir la simple existencia. Esta es una contradicción insoluble en un mundo de escasez, donde la gratificación total contradice la supervivencia. Además, con la transformación del universo en un lugar de abundancia, se erradica la contradicción entre razón y gratificación. La persecución del placer deviene enteramente racional porque no conduce a la autodestrucción. Más aún, la persecución de todo menos el placer es fundamentalmente irracional.

[39] Marcuse, *Eros and Civilization, p. 171.*

Ya no es necesario buscar el trabajo doloroso por sí mismo. De modo que la actividad propia del hombre en relación al nuevo objeto. él mismo, es el juego. El juego encarna, en sí mismo y por sí mismo, el placer. Como escribe Marcuse:

> El impulso al juego es el medio de la liberación. El impulso no aspira a jugar con algo: más bien es el juego de la vida misma, más allá de la necesidad y de la compulsión externa —la manifestación de una existencia sin temor y ansiedad y, por ello, la manifestación de la libertad misma... En una civilización humana genuina, el hombre jugará más que fatigarse, y el hombre vivirá en el fasto más que en la necesidad

De modo que la existencia misma, el verdadero proceso de la vida, traerán al hombre la gratificación.

En este sentido el hombre se vuelve hacia el interior, hacia su propia existencia. Esta interiorización se hace posible por la pacificación de las percepciones externas. Dicha pacificación exige la unidad entre el hombre y las fuerzas externas, una tregua (por así decirlo) o una conquista. Pero hay una interioridad en las formas de existencia —en la gratificación, la fantasía, el juego— que parece conducir más allá de la unidad previa a un nuevo plano de existencia. Es un plano en el que la Escuela de Frankfurt parece querer vivir fugazmente en la narración del cuento. Es una existencia de singularidad. En esta existencia los hombres viven alejados unos de otros, aunque están unidos en la herencia común de la lucha para pacificar lo externo y por el esfuerzo continuado común por dominar la naturaleza.

Pero más allá de este vínculo, existe un abismo entre los hombres. Como cada uno juega, cada uno persigue su propia existencia gratificadora y corno cada uno experimenta la gratificación, está separado de los otros hombres por la imposibilidad de comunicar la significación de los placeres que experimentan. Más aún, parece que no hay necesidad de transmitir ese significado. En primer lugar, la gratificación es por naturaleza privada y no requiere comunicación, aún cuando la comunicación fuera posible. En segundo lugar, donde la posibilidad de gratificación es accesible para todos, no hay ne-

[40] *Ibid.,* p. 171. Adorno afirma que los intelectuales ya han abolido la distinción *(Minima Moralia,* p. 48).

cesidad de relatos de segunda mano. Si la felicidad es universal, la sustitutividad de una facultad humana debe perderse por necesidad. Pero la sustitutividad es la base del discurso. Con su pérdida, el discurso carece de raíces. Más aún, la plenitud de los placeres del hornbre dejaría poco que decir. La plenitud de los placeres dejaría al hombre sin habla. De modo que en un sentido muy real, la comunicación entre los hombres, más allá de lo necesario para facilitar la mutua masturbación, declinaría. El acto de donación devendría no significativo en un mundo en el que todos poseyeran la plenitud física y psicológica.

La comunicación humana, como su mayor sentido, tiene que ver con los niveles más altos de la experiencia humana. La experiencia de Moisés con Dios, una experiencia que no todos podrían compartir por igual, hace el *Pentateuco* significativo y necesario. Los diálogos de Platón tienen que ver con el saber significante que la mayoría podría compartir sólo vicariamente; pocos pudieron crear un intercambio filosófico, el vínculo de razón y discurso, en ese plano. Aún las discusiones en una sala moderna de juntas o en la fábrica son experiencias significativas en la existencia humana. Con todo, ¿qué forma de comunicación es posible cuando la forma más alta de actividad es la gratificación? La gratificación es interior al hombre y está a disposición de todos. ¿Es necesario decir algo? ¿Qué podría decirse?

Lógicamente, las comunicaciones humanas, más allá de lo inmediatamente sensual (de lo que es necesario para el placer), estarían lógicamente desgajadas de la gratificación universal. El hombre nuevo que experimenta la nueva existencia será diferente a todos los hombres precedentes en este sentido: estará más solo de lo que lo estuvieron otros hombres. Será más autosuficiente de lo que lo fueron los otros hombres. Así surge una extraña figura solitaria: no el superhombre sino el último hombre, jugando más que trabajando, experimentando el nuevo universo, organizando su existencia por la idea de juego más que por la del trabajo.

El juego es, en cierto sentido, un trabajo placentero. Es la actividad que proporciona placer en sí misma y por sí mismo. Inicialmente, el placer era la motivación del trabajo. Los hombres trabajaban porque les proporcionaba placer el hacerlo. De modo que el juego es un retorno a la forma más primitiva de existencia posible para el hombre. Es el retorno a la única forma de existencia que no es per naturaleza dolorosa. Para citar a Marcuse:

> Sin duda, existe un modo de trabajo que ofrece el grado más alto de satisfacción libidinal, que es el placer en su cumplimiento. Y el trabajo artístico cuando es genuino parece surgir de la constelación de los instintos no represivos y envolver aspiraciones no represivas; tan es así que el término sublimación parece exigir considerables modificaciones si se aplica a este tipo de trabajo [41].

Este es precisamente el fin del juego: incluye la desublimación y, en consecuencia, una transformación real de la estructura de la psiquis. El juego es la extensión del arte como forma de existencia. En este sentido, Marcuse transfigura a Marx y, al mismo tiempo, lo rescata. El trabajo, según Marx, era doloroso y necesario para la existencia humana; el fin del trabajo alienado no significa el fin del trabajo mismo. De modo que el problema legado a Marx por Arendt —la tensión entre la necesidad de abolir el trabajo y reconocer su necesidad en la existencia humana— es tratado por Marcuse a través de la reintroducción de la noción de juego de Schiller. La actividad sigue siendo esencial al hombre, pero la actividad no es necesariamente el trabajo. La abolición del trabajo conduce a una nueva forma de existencia, el juego. De modo que proyectando la noción freudiana de instinto a una nueva época histórica, se resuelve el problema de Marx: el contenido del trabajo no alienado se funda en el dominio de lo estético y su forma se funda en él.

Por la introducción del concepto de estética, el problema de la naturaleza de la productividad liberada, implícito sobre todo en la obra del primer Marx y particularmente notorio hoy en los movimientos revolucionarios no soviéticos, está resuelto. La estética deviene la forma de la productividad humana ". Como hemos visto, el arte es una manifestación de la fantasía; es imagen estructurada en forma estética. Pero mientras el nivel de productividad es bajo, la posibilidad de realizar la hermosa utopía que la estética puede imaginar es nula. La verdad de la época moderna es la increíble capacidad de la máquina industrial. En consecuencia, existe la posibilidad de realizar la fantasía concretamente. La estética deviene la fuerza organizadora de la sociedad moderna. La productividad material y la creatividad estética se funden. La creación como un acto de trascendencia imaginativa y la productividad como un acto de domina-

[41] Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 77.
[42] Marcuse, *Essay on Liberation,* p. 45.

ción bruta de la riqueza potencial de la naturaleza ya no se distinguen. Aparece la creatividad en la tierra y la producción ya no es explotadora. El rasgo distintivo de la estética era su separación de la realidad; comparte con la fantasía la no familiaridad con lo concreto. La introducción de la estética en el mundo material hace que el arte pierda su distancia. La imaginación deja de ser puramente abstracta y deviene concretamente connotativa. Así como la forma del mundo se transforma por la acción de la estética, la estética se transforma por el impacto del mundo sobre ella [4];.

El papel de la estética en la creación del mundo nuevo es forzar la creación de nuevas formas de producción, lo que se necesita es «el desarrollo de nuevos modos y fines de la producción» —nuevos no sólo (y quizá de ninguna manera) con respecto a las innovaciones tecnológicas y las relaciones de producción, sino con respecto a las nuevas necesidades humanas y a las diferentes relaciones humanas en el trabajo para la satisfacción de esas necesidades [44]. Se necesita acabar con la oposición entre las necesidades individuales y sociales, no a través de la supresión de las necesidades individuales, sino a través de su reconocimiento y del cambio del orden social para adaptarse a lo individual. La productividad se desprecia en favor de la creación humana; en este sentido, la reconciliación de la estética con el mundo refleja la reconciliación entre el arte y la productividad.

La creación de una nueva sociedad girará en torno a la creación de un entorno sensitivo, en el que el hombre pudiera obtener gratificación sin dolor [45]. Esta sensualización, la erotización del mundo, por medio de actos de creación humana corre pareja con la subjetivación de la naturaleza: la naturaleza, el entorno, por los actos de creación humana, deviene completamente erótica. Esta erotización de la naturaleza es paralela a la del hombre. La escasez exige que la libido se desvíe de la sexualidad hacia el trabajo. Lo erótico estaba reprimido, obligado a una forma puramente genital, y el cuerpo, deserotizado. Ahora, la totalidad del cuerpo humano debe devenir erótico una vez más: «El organismo en su totalidad deviene el sustrato de la sexualidad y, al mismo tiempo, el objetivo de los instintos ya no es absorbido por una función especializada —a saber, la de

43 Adorno, *Asthetische Theorie,* pp. 518-519.
44 Marcuse, *Essay on Liberation,* p. 88.
45 *Ibid.,* p. 92; Horkheimer, *Eclipse of Reason,* pp. 100-101.

poner en contacto los propios genitales con los de alguien del sexo opuesto»[46].

La erotización del cuerpo y la sensualización del entorno significan que toda actividad humana verdadera produce goce erótico en el hombre. Es en este sentido que el juego, la forma suprema de actividad de esta época, debe ser comprendido: es verdaderamente gozoso en el sentido erótico. La erotización del objeto y del sujeto de la época precedente y su unificación en una unidad simple (que no niega la esencial privacidad del hombre) completa la reconciliación del hombre con lo que hasta ahora estaba fuera de él. En cierto sentido, se ha creado la utopía. Ello ha sido posible por medio de la realización del progreso del hombre. Este estado del ser es la negación de todo devenir previo. Es, al mismo tiempo, su culminación. El progreso perpetuo ha abierto el camino, en razón de su propio éxito, a la perpetua gratificación. La misma imagen del ser ofrecida por la Escuela de Frankfurt abre el camino hacia lo que Adorno más temió: la identidad.

[46] Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 187.

CONCLUSIÓN

LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL FRACASO DE LA MODERNIDAD: UNA CRÍTICA

HERBERT MARCUSE, hablando en nombre de la Escuela de Frankfurt, anunció el espíritu de la nueva época: la época de Eros. La conquista de la naturaleza, junto a la ruptura mesiánica de las estructuras mentales y educativas sustentadas por Tánatos, crearon un momento histórico nuevo en el que los goces del placer sensual triunfaron sobre el mundo del sufrimiento. Ahora, en el momento final en el que el devenir puede llegar al reposo del ser satisfecho de sí, la historia podría ser reemplazada por el disfrute perpetuo de la existencia. Sólo serían necesarias las formas mínimas de conservación social para perpetuar las conquistas sociales y económicas y la porción de vida invertida en ello sería una parte minúscula e insignificante de la calidad de la existencia si no una diversión placentera en busca de la gratificación sensual ' .

Sin embargo, resulta difícil imaginar un mundo en el que todo lo que atenta contra el hombre haya sido conquistado de modo tan cabal que cualquier actividad laboral sea insignificante. Incluso Proudhon comprendió la necesidad de administrar las cosas aún cuando la administración de los hombres fuera abolida. La administración de las cosas —es decir, la constante vigilancia de los hombres para controlar los bienes que han conseguido para sí, exige mucho más que una breve fracción de la existencia. Cuando menos, dicha administración exigiría cierto grado de atención consciente respecto a la única cuestión que pudiera desmerecer el carácter placentero e inmediato de la vida.

No obstante, aún cuando la administración no constituya un problema, existe otro en el que se funda la interpretación marcusiana de la gratificación externa. Es el problema del tiempo y su conse-

Marcuse, *Eros and Civilization, p. 187.*

cuencia, la muerte. La Escuela de Frankfurt trata extensamente el problema de la escasez y del proceso por el que el hombre la supera. En una consideración atenta, se ve que este problema constituye realmente un aspecto de la lucha general contra la muerte y el tiempo. Estos son, conjuntamente, los grandes enemigos del hombre. Después de todo, la escasez sin entropía no es muy amenazadora. La escasez es temible en razón de la decadencia y la destrucción con las que amenaza al organismo. De modo que la lucha constante de la actividad humana es una lucha general contra la muerte y contra el tiempo.

Marcuse advirtió que en la forma burguesa (y podría haber añádido que en todas) se experimentaba una amargura singular por el arte, producida por la total transitoriedad de la experiencia de su belleza. El tiempo es enemigo del arte y de su reconciliación con el mundo. El espectador contempla el arte y su belle:a en mónadas de tiempo destinadas a tal fin por la sociedad y por el destino. El momento pasa y el espectador se hunde una vez más en la fealdad general del mundo. La experiencia de la belleza nos deja amargados y angustiados ante un mundo y una sociedad en los que la belleza no puede ser universal. Se siente nostalgia trágica. Marcuse censuraría la naturaleza por la transitoriedad de la belleza previa al surgimiento del mundo burgués y censuraría la sociedad posterior al triunfo del hombre sobre la naturaleza. El verdadero culpable, sin embargo, no parece ser ni la naturaleza ni la sociedad sino un enemigo que está por encima de ellos: el tiempo. Aún cuando el mundo fuera perfecto despojaría de su belleza a la obra de arte, convirtiéndola en tópica o aniquilándola en el final del tiempo, en la muerte.

La vida, como la obra de arte, es transitoria en aquello en que dura y en el tiempo en que dura. Marcuse afirma que el arte burgués es trágico por su transitoriedad, pero la vida burguesa es trágica por las mismas razones. El triunfo del hombre sobre la naturaleza en el mero sentido anunciado por Marcuse, no puede abolir la fugacidad fundamental de la existencia, como tampoco la abolición de la época burguesa habría evitado la tragedia del arte y su pérdida. La vida misma es transitoria. Es, quizá, la forma más completamente transitoria del universo. Por naturaleza, está enraizada en el tiempo; es, por naturaleza, entrópica. Y el tiempo y la muerte son, en el sentido más elemental, la abolición y la negación de lo erótico. La conquista de la naturaleza bruta no afecta de ningún modo al

robo subconsciente del placer por obra del tiempo. Cada momento que pasa es testigo de la pérdida de otro momento temporal y de sus contenidos, no importa cuán placenteros sean. Con la pérdida de cada momento, la muerte se aproxima.

Por ello, cuando Marcuse habla de una nueva forma de existencia, fundada en la estética del placer y en la gratificación más que en las luchas trascendentes por el progreso, habla de la vida que ha agotado por entero las posibilidades de la existencia. La conquista de lo erótico es el fin de la dialéctica. La abolición de Prometeo en favor de Orfeo y Narciso se funda en el fin de la necesidad de luchar. Aunque la presencia de la muerte, la negación de la vida, demuestre que la dialéctica se perpetúa a sí misma a pesar de las declaraciones de Marx. El hombre no ha alcanzado el reposo y no puede hacerlo porque la naturaleza, ahora en su último disfraz temporal, no ha sido reconciliada con el hombre.

Es la eternidad del universo (eternidad en lo que es en sí mismo tiempo), la fuente de los gozos de la existencia, la que unida con la transitoriedad de la existencia imbuye a la vida de la amargura peculiar que Marcuse atribuyó al arte burgués. El perpetuo reposo que él había profetizado al hombre, de hecho no es del hombre, sino que pertenece al universo. La naturaleza se perpetúa a sí misma a pesar de la muerte del hombre. Hablar del reposo a pesar de la muerte significa no encontrar un Eros enteramente liberado; significa, más bien, abandonar la esperanza misma. Hablar de la conquista de la naturaleza y de la abolición pendiente de la lucha a pesar de la omnipresencia de la muerte constituye de hecho un acto de resignación. Resigna al hombre a su destino, a la carencia final, mientras proclama fraudulentamente el milenio.

La tragedia de la muerte se vuelve tanto más intensa en contraste con el nuevo mito de la existencia, los placeres de Orfeo y de Narciso. La muerte en un mundo doloroso es, en cierto sentido, una recompensa. El abandono del sufrimiento no es en sí mismo trágico. Más bien, puede verse como una redención. Pero para una vida placentera, la muerte llega, no como consuelo, sino como tragedia. La liberación del hombre de las penalidades de la existencia necesita el elogio del universo; su expulsión de una vida de gozo exige detractaciones. De modo que la muerte se vuelve más trágica si se realiza el mito de la sexualidad polimorfa. Un mundo del todo placentero condena al hombre a pasar su vida no sólo contemplando sus gozos,

sino evitando que se pierdan. Aquello que se soporta en un mundo malvado se convierte en congoja que invade y destruye la textura misma de lo erótico en un mundo bueno. El aliado del tiempo, la muerte, niega las exigencias en favor de la vida hechas por el Orfeo de Marcuse.

Su Narciso radicaliza el problema en mayor medida. Adorno escribe, «sólo una filosofía solipsista podría reconocer prioridad ontológica a mi muerte sobre otra y en contra de otra» [2]. Además de otros problemas relacionados con este punto (como el del interés profundo y solidario del cristiano por su muerte) debe indicarse que el narcisismo es básicamente solipsismo. El narcisismo proclama exi§-tencialmente la primacía de «mi» placer sobre el de los demás. En consecuencia, es un solipsismo en el que el objeto y el sujeto del placer son idénticos. El narcisista está profundamente interesado en su muerte —y debe estarlo porque, en sentido existencial, el narcisista ha llegado a constituir su propio universo. Para él, la muerte no destruye sólo una vida, sino todo el universo. Marcuse concreta a Heidegger en este punto pero sin la complejidad de éste respecto a la relación de ser y devenir y sin su agudo interés por el tiempo. Para Marcuse, en consecuencia, el hecho crudo de la muerte Çestruye la cruda realidad del placer.

Marcuse está atrapado en un lazo. Por una parte, no sólo hace que la existencia de la muerte amenace la estructura de su monismo erótico, sino que el problema de la muerte se intensifica y se vuelve más trágico por las nuevas formas de existencia y los nuevos mitos sobre ésta. Por otra parte, si lucha contra la muerte o defiende el desarrollo de la tecnología para abolir la muerte, repudia a Orfeo y Narciso y afirma el renacer de Prometeo, enemigo mortal de la gratificación pacífica.

El intento de abolir la muerte, si de alguna manera va a ser un hecho, debe suponer la permanencia y expansión de la tecnología. La tecnología es necesaria para mantener la escasez a raya y, simultáneamente, para conseguir que el entorno conduzca a una larga vida (es decir, para eliminar las sustancias cancerígenas, venenosas y otras semenajes), como también para mantener el dominio de la sociedad sobre la naturaleza. Con respecto al individuo, la tecnología debe consagrarse a la fisiología de la muerte para detener el proceso

[2] Adorno, *Jargon of Authenticity,* p. 150.

de la naturaleza. Para abolir la muerte, la tecnología tendría que desarrollarse tanto que pudiera administrar el cuerpo mismo y desnaturalizarlo. En todo caso, la tecnología y la lucha áspera que constituye su esencia tendrían que mantenerse, difundirse y llegar a gobernar áreas hasta ahora no tenidas en cuenta. La lucha contra la muerte, en cualquiera de sus formas prácticas, reencarnaría a Prometeo como forma cultural y dejaría en el olvido a Orfeo y Narciso.

Marcuse no es tan tonto como para olvidar la amenaza que la muerte y su existencia constante representan para su sistema: «Pero el enemigo fatal de la gratificación duradera es el tiempo, la finitud interior, la brevedad de todas las circunstancias. El ideal de la liberación integral humana, en consecuencia, contiene necesariamente la idea de la lucha contra el tiempo» [3]. Marcuse comprende con claridad que debe modificar su teoría para adaptarla a esta realidad dominadora. O asume la lucha constante contra la muerte o debe erotizar la muerte. El primer camino sacude la totalidad de su estructura teleológica; la lucha eterna contra la muerte eliminaría la posibilidad de la gratificación como principio absoluto. En estas circunstancias, la lógica de la trascendencia, contra la que la Escuela de Frankfurt lanza invectivas, no se pondría de rodillas ante la lógica de la gratificación, que aquella alaba.

Al mismo tiempo, Marcuse no puede admitir una muerte erótica porque hacerlo significaría aceptar a Nietzsche en toda su significación. Meditemos sobre *Zaratustra* de Nietzsche: «Muchos murieron demasiado tarde y algunos, demasiado pronto. La doctrina aún parece extraña: morir en el momento apropiado... Te muestro la muerte consumada —un acicate y una promesa para los supervivientes. Quien consuma su vida muere su muerte victoriosamente» [4]. Para esta interpretación, la muerte es la consumación de la vida, el acto de voluntad más grande y profundo. Aceptarla como tal es aceptar la perpetuidad y la validez de Tánatos junto a Eros. Su aceptación estremecería el monismo erótico que es la fuerza motora del mundo de Marcuse. Reconocer la eficacia de la negación de Eros significa reconocérsela a la negación de la gratificación. Afirmar que la vida plena es más que el gozo perpetuo es destruir el mito de Orfeo. Se debería luchar contra la existencia una vez más —ciertamente, no la lucha progresiva de Hegel, sino la lucha cíclica de Nietzsche.

[3] Marcuse, *Eros and Civilization, p. 175.*
[4] Nietzsche, «Thus Spoke Zarathustra», en *The Portable Nietzsche, p. 183.*

Marcuse acepta el peligro que la muerte representa para su pensamiento. Pero el problema parece insoluble en el contexto del pensamiento de Marcuse. Marcuse mismo reconoce el problema y también el de Nietzsche, aunque no puede sentirse tranquilo con ninguna de las opciones. Marcuse escribe:

> El eterno retorno, en consecuencia, incluye el retorno del sufrimiento, pero del sufrimiento como medio de mayor gratificación, de crecimiento del gozo... La doctrina del eterno retorno obtiene todo su significado de la afirmación fundamental de que «el gozo busca la eternidad —quiere que él mismo y todas las cosas sean eternas '.

Intentando comprender a Nietzsche, Marcuse va al fondo de la cuestión: el gozo no puede conseguir la eternidad. El sufrimiento puede ser un medio de gratificación, pero el fin del sufrimiento es la muerte y el fin de todas las sensaciones. Nietzsche, con el poderío de su pensamiento puede hablar del eterno retorno y conceder por ello significado a la eternidad; Marcuse, centrándose en la gratificación como negación total del sufrimiento, no puede hacer más que desear con vehemencia la afirmación de la muerte. Sería imposible que él aceptase la metafísica del eterno retorno de lo mismo. Si incluyera la muerte, abandonaría la tesis central de su pensamiento.

Marcuse tiene sólo dos opciones. O asume el progreso perpetuo y la superación de la muerte o acepta la muerte como afirmativa y tiende una mano amistosa a Tánatos. Cualquiera de las dos es la ruina de su pensamiento. No hacer nada significaría abandonar su sistema a la esterilidad filosófica de la que nunca podría escapar. En vez de ello, y sorprendentemente, Marcuse acaba por intentar ambas opciones:

> La muerte dejaría de ser una meta del instinto. Es un hecho, incluso una necesidad última —pero una necesidad contra la que protesta la energía no reprimida de la humanidad, contra la que ésta sostendrá su más grande lucha. En esta lucha se unirían la razón y el instinto. En las circunstancias de la existencia humana verdadera, la diferencia entre morir de enfermedad a los diez años, a los treinta, a los cincuenta o aún a los setenta y morir de muerte «natural» después de una vida plena, bien podría ser una diferencia por la que valdría la pena luchar con toda nuestra energía instintiva[b].

ʲ Marcuse, *Eros and Civilization,* p. 112.
b *Ibid.*, p. 120.

De modo que Marcuse incluye la lucha contra la muerte y la asunción de la muerte. La muerte en sí no es el enemigo. El enemigo es la muerte no consumada. No obstante, se debe luchar contra la muerte. La lucha perpetua y la muerte libre de Nietzsche son aceptadas.

Este compromiso, además de ser imposible, no salva evidentemente a Marcuse. Admitir que la muerte es escasez (de tiempo) contra la que el hombre debe luchar y presentarla también como la consumación de la vida no sólo es contradictorio, sino peligroso para la estructura del ser liberado. En cualquier caso, el estado de gratificación perpetua se ve amenazado. Es un problema en el que Marcuse naufraga. Después de hacer este alegato en favor de lo erótico, se ve forzado a asumir una posición en la que lo erótico debe ser completado o pospuesto. Pero el alegato de Marcuse en favor de nuevas posibilidades históricas de conquista de la naturaleza establecía que nada sería necesario. La muerte arrincona a Marcuse sin que pueda salir de ello y sigue siendo *simplemente* un defensor de lo erótico. Sin embargo, defender lo que está más allá de lo erótico significaría declarar en quiebra las formas míticas aún cuando se pregonen.

El problema de la muerte cuestiona, según pienso, todo el proyecto de la Escuela de Frankfurt. Ésta no defiende simplemente que es posible un mejoramiento en la condición humana. Más bien dice que la ruptura con la lucha y la represión es inminente. La omnipresencia de la muerte demuestra que tal ruptura es imposible.

Adorno, más sensible que Marcuse, intenta detener el problema antes de afirmar la nueva era, intentando demostrar que la conciencia de la muerte como problema es una manifestación de las distorsiones de la vida burguesa:

> Mientras menos vive el sujeto, más clara y terrorífica se vuelve la muerte. El hecho de que literalmente lo convierta en cosa le permite conocer la reificación, su muerte permanente y la forma de las relaciones que son responsabilidad suya. La integración de la muerte en la civilización, proceso sin poder sobre la muerte, procedimiento cosmético ridículo frente a la muerte, es la plasmación de una reacción ante este fen ameno social, es un intento chabacano de la sociedad mercantilista de tapar los agujeros abiertos por el mundo de la mercancía [7].

[7] Adorno, *Negative Dialectics,* p. 370.

Marcuse sabía lo que estaba en juego pero sólo lo abordó después de afirmar la nueva era, intentando integrar la muerte a su pensamiento como una idea tardía. Adorno sabía muy bien que aquello no podía funcionar. Por esta razón, antes de la llegada del orden nuevo, se debe señalar que la muerte es un problema burgués y, por tanto, un problema sólo para el orden antiguo. De modo que la muerte es terrorífica sólo por la pobreza de nuestras vidas. El intento de Heidegger de llegar a un arreglo con la muerte fue el último intento de la burguesía para controlar lo que está más allá de ella.

Este ataque es tan insuficiente corno el de Marcuse. La muerte fue un problema terrible aún antes del gobierno de los mercaderes (fue un problema para Platón, quien lo afrontó en vida de Sócrates) o el de los filósofos. La muerte es, cuando menos, siempre el penúltimo problema y, con frecuencia, el último. Hacer a un lado su pavor es tanto un perjuicio para su imposible grandeza como la formulación de Marcuse es una solución irreconciliable con la cuestión.

Adorno, como si supiera que el primer giro era insuficiente, da un segundo:

> Es imposible pensar en la muerte como en el último acontecimiento puro y simple. Los intentos de expresar la muerte en el lenguaje son inútiles, sobre todo en el de la lógica porque, ¿cuál sería el sujeto del cual predicar la muerte, aquí y ahora? El gozo —que desea la eternidad, según la luminosa sentencia de Nietzsche— no es lo único que se resiste a pasar. Sin duda si la muerte fuera aquel absoluto que la filosofía intenta en vano conjurar, entonces todo es nada; todo lo que pensamos es también pensamiento en el vacío; nada en él es verdaderamente pensable [8].

Después de declarar que la muerte es indigna de la filosofía, Adorno afirma ahora que la muerte está más allá de la filosofía. Es imposible (y tampoco es de desear) pensar en la muerte porque es impensable, ya que, ¿quién podría hablar de lo que es en absoluto impensable? El gozo quiere eternidad y el pensamiento también. El pensamiento que no puede concebir su propia negación debe negar todo aquello que está más allá de sí. La muerte no puede ser una cuestión filosófica porque la muerte es un vacío, y la filosofía no puede consentir el vacío.

Adorno busca con desesperación eliminar la muerte como problema. No importa si el problema desciende a la irracionalidad del

[8] *Ibid.*, p. 371.

mercado o si se eleva por encima del pensamiento. No se puede permitir que la muerte contamine lo ontológico, no sea que imposibilite la recreación del ser. Pero la muerte sigue siendo el problema real y singular de la existencia. La comprensión de la amenaza de la muerte hace perentorio el uso del tiempo. Si, como dice Nietzsche, toda vida puede ser conocida por sus ritmos, entonces la muerte es el acontecimiento que condiciona la vida, porque ella establece el ritmo de la vida.

Por el bien del proyecto de la Escuela de Frankfurt, la muerte debe llegar a ser inefable no sea que imposibilite aquel proyecto. Desde el punto de vista de Adorno, Marcuse parece estar arriesgando el conjunto del proyecto aunque esté considerando el problema con seriedad. Adorno, más prudente, afirma que el problema es nulo y sin valor. Pero la muerte nunca puede ser irrelevante, en particular cuando se está elaborando una doctrina erótica, es decir, una interpretación de la vida. La interpretación final de la Escuela de Frankfurt fracasa; y, en cierto sentido, el tratamiento que Adorno lleva a cabo es un reconocimiento indirecto de su fracaso porque no hace frente a la muerte ni puede hacerlo. El amor de la Escuela de Frankfurt por la vida y por los placeres de la vida la vuelve impotente contra la negación universal e inevitable de la muerte. No puede resistirse a la negación de la existencia sin reconsiderar con seriedad el problema mismo de la existencia. Nietzsche afirmó que el optimismo es superficial; y el optimismo de la Escuela de Frankfurt en relación a las posibilidades de la existencia es demasiado superficial para comprender la profundidad de la vida: la muerte.

Adorno habla del hombre en general, pero podría estar pensando en sí mismo y en sus compañeros cuando escribe:

> La indiferencia de la conciencia ante los problemas metafísicos —problemas que de ninguna manera han alcanzado su solución por las satisfacciones de este mundo— difícilmente es una cuestión de indiferencia ante la propia metafísica. En ella se esconde un horror que quitaría el aliento a los hombres si éstos no lo reprimiesen. Podríamos sentirnos tentados de pensar antropológicamente si el cambio de la historia evolutiva, que produjo la conciencia abierta en la especie humana y, en consecuencia, el saber de la muerte, no contradijera la perdurable constitución animal que impide a los hombres soportar dicha conciencia [9].

[9] *Ibid.,* p. 395.

Aquí, Adorno indica exactamente cuál es el problema de la Escuela de Frankfurt. La conciencia de la muerte es posible, pero, por su naturaleza, es ajena al carácter específico (animal) del hombre. El propósito de la Escuela de Frankfurt es comprender aquella naturaleza animal y sensual en su forma inmediata. La conciencia de la muerte sólo puede existir más allá de lo sensual. Lo órfico es lo sensual. De modo tal que el plano en el que es posible y deseable la reconciliación del hombre con su naturaleza evita la consideración de la muerte. El problema consiste en que este plano es insuficiente: debe tenerse en cuenta la muerte; y conceder al organismo la ilusión de escapar de ella es sucumbir a la propaganda de la reificación, que es una maldición para la Escuela de Frankfurt. Si es imposible pensar en la muerte en el plano en que la Escuela de Frankfurt desea operar, ello no es de ningún modo una refutación de la muerte. Abre el camino a la refutación de las pretensiones de la Escuela de Frankfurt.

El problema de la muerte no es resuelto ni aún cuando sea abolido como dilema existencial. Debería abordarse el problema de la muerte aunque la ciencia pudiera abolirla prácticamente de algún modo. Consideremos la vida en la que la única muerte es accidental; el hombre indemne es eterno. Con la abolición de la muerte natural, el problema de la muerte se avivaría y la existencia toda estaría gobernada por el miedo. En un sentido genuino, la raíz del valor se encontraba en la inevitabilidad de la muerte. Si uno moría en un momento determinado o en los años venideros, la muerte seguía siendo total, inevitable y completamente democrática. Por su inevitabilidad y por la infinitesimal diferencia entre los dos y los setenta años de edad desde la perspectiva de la eternidad, el hombre podría encontrar el valor de hacer frente a la muerte en un momento dado. La inevitabilidad de la muerte era el gran consuelo del hombre al salir a su encuentro. La muerte vendría; si se podía hacerle frente en alguna ocasión, se puede hacerle frente ahora. El valor sería imposible si se aboliera toda muerte excepto la accidental. La muerte accidental de un ser eterno sería tan trágica e innecesaria que nadie sería capaz del valor exigido para enfrentar la muerte. Más aún, toda creatividad, fundada en el plano más profundo, en el valor y en los riesgos de los que es heredera la carne, se volvería imposible.

Quién podría soportar mirar al abismo si el abismo ya no se recortara como destino? El destino y la creatividad están ligados porque

el destino es el consuelo del creador. En otras palabras, la abolición de la muerte no resolvería el problema de la gratificación perpetua; lo acrecentaría porque a través de las puertas de una inmortalidad de hecho, sólo podría pasar el último hombre, el hombre que sólo conociera el bienestar y el temor.

Aunque el problema de la muerte no se erigiese como refutación a la proclamación frakfurtiana de los principios operativos de la nueva época, aunque los hombres llegaran a ser inmortales, aunque se descubriera alguna sutileza filosófica para habérselas con el problema, aún así hay uha consecuencia que pone en peligro las soluciones de la Escuela de Frankfurt. Irónicamente, es Adorno quien, al hablar del problema de la opulencia en la sociedad burguesa, señala este problema del modo más gráfico:

> Lo que mantiene a los seres vivientes ocupados y en movimiento es la lucha por la existencia. Sin embargo, una vez asegurada la existencia, no saben qué hacer: de modo tal que el segundo motivo que los pone en movimiento es el esfuerzo por liberarse de la carga de la existencia, por hacerla imperceptible, por «matar el tiempo», es decir, por escapar al hastío. Pero este concepto de hastío elevado a una dignidad insospechada es burgués hasta los tuétanos —y esto es lo último que admitiría el pensamiento antihistórico de Schopenhauer. Es el complemento del trabajo alienado, la experiencia del «tiempo libre» antitético, porque este último o se destina a recuperar la energía gastada o la apropiación del trabajo pesa sobre él como una mortaja [lo].

Adorno plantea el problema para descartarlo, pero el problema no desaparece tan fácilmente. El problema es el del último hombre de Nietzsche, el hombre tardío para las fiestas del trabajo, al que no le queda nada en qué pensar excepto en sí mismo y en su bienestar enmedio de la saciedad fulgurante.

Adorno, al reconocer el problema, intenta convertir al último hombre en una cuestión exclusivamente burguesa, argumentando que la vacuidad de la saciedad es el resultado del modo como se obtiene el bienestar en vez de ser un problema transhistórico que involucra la naturaleza del hombre. Lo que Adorno nunca aclara es cómo la saciedad en la sociedad socialista sería menos aburrida y pro-

[lo] Adorno, *Minima Moralia,* p. 175.

blemática. Benjamín, como si quisiera responder a esta cuestión, o mejor, desbaratándola, había afirmado que el carácter ontológico de la sociedad socialista era incognoscible por naturaleza; de ahí que la cuestión es discutible. Pero si Adorno piensa que los temores burgueses al hastío son propios de una época burguesa, no es del todo irracional plantear, cuando menos, el problema formal: ¿de qué modo sería menos tediosa e insignificante la sensualidad henchida de la vida fundada únicamente en la lógica de la gratificación de la vida del último hombre de Nietzsche o de una vida parecida. en el mundo burgués?

De modo más simple, la cuestión es si el hombre erótico de la Escuela de Frankfurt es completamente humano. Aristóteles, afirma, no pensaría que es humano. Desde el punto de vista aristotélico, el ser erótico del hombre es enteramente privado. Como ya se ha afirmado, la elevación de lo sensual al nivel más alto de consideración privatiza al hombre. En primer lugar, los intereses del hombre son originalmente sensuales, puesto que están de hecho vinculados con la gratificación orgánica, tanto en el sentido elemental de la supervivencia del organismo como en el sentido más elevado del logro de la mayor gratificación erótica concebible. Como tal, el hombre sensual y erótico está preocupado por las cosas domésticas, de la familia, y no por los asuntos de la ciudad. Marx y Lenin mismos habían afirmado que la abolición de lo político sería la confirmación del fin de la Historia. El interés de la Escuela de Frankfurt por lo erótico es simplemente la radicalización de lo privado implícita en la universalización de lo doméstico (en algo limítrofe a la sociedad en su conjunto), que el marxismo defendió tradicionalmente.

Es una privatización en el sentido más personal y radical, no obstante. Elevar el placer hasta el más alto fin privatiza al hombre en el sentido absoluto de volverlo hacia el interior en busca de satisfacción para sí mismo y desde sí mismo. La reducción de la *polis* a lo doméstico se recapitula ontológicamente en la reducción de los intereses políticos y sociales del hombre a los personales y sociales del hombre a los personales y sensuales. En verdad, la'busca de satisfacción erótica podría ser mediada en lo externo para incorporar a los otros (aunque ésto tampoco es evidente teniendo en cuenta la naturaleza de la perversión narcisista). Pero el punto de partida es el yo y, lo que es más importante, el yo es también el punto de llegada. En consecuencia, el conjunto de la sociedad se convierte simplemente

en el contexto de la existencia privada y la experiencia personal de la vida está vuelta hacia el interior.

Aristóteles afirmaba que el hombre que no pertenece a la *polis* —es decir, el verdadero hombre privado— no es un hombre, sino una bestia o un dios. Si vamos a creer en el libro del *Génesis,* la condición previa de la divinidad es la inmortalidad, algo que no es capaz de otorgar la Escuela de Frankfurt. De modo que Aristóteles advierte algo de bestial en el erotismo órfico y narcisista.

Se puede advertir más claramente este carácter bestial cuando se tienen en cuenta las cualidades que, para Aristóteles, son las más humanas. La virtud en su más pleno sentido humano es insignificante e imposible para la Escuela de Frankfurt. Tanto si la virtud fuera demasiado amenazadora para el bienestar erótico como si no tuviese ninguna función, se han desvanecido del mundo aquellos acontecimientos a los que se yuxtapondría la virtud.

El valor sería imposible. Después de todo, ¿existiría alguna cosa respecto de la cual mostrarse valerosos? El valor sólo tiene significado cuando la existencia (o el principio supremo de la vida) está amenazada. La naturaleza del mundo después de milenios de transformación imposibilitaría los peligros. Más aún, la naturaleza de la existencia. Como ya he dicho antes, la tragedia de la muerte se avivaría de modo singular ante la esencia placentera del mundo. Desaparecería el bienestar obtenido del cese del dolor. Con ello desaparecía también el consuelo escondido en el acto valeroso verdadero, el consuelo de saber que, en un sentido fundamental, la vida del cobarde sería prácticamente insoportable. El vivir como un esclavo, resultado de la cobardía, sería una consecuencia imposible si se considerasen seriamente las esperanzas de la Escuela de Frankfurt. Aún cuando existiera algún objeto al que hacer frente, el precio del valor sería tan enorme y las recompensas tan limitadas que el hombre prudente y razonable no se expondría a las consecuencias del valor. Por tanto, si ser hombre significa tener valor, el hombre erótico no es del todo humano ya que es incapaz de ser verdaderamente valeroso.

Quizá podría existir un falso valor, la baladronada del hombre imprudente, porque la prudencia también sería imposible. La prudencia sólo es posible en un mundo peligroso donde existen los castigos por elegir equivocadamente. La prudencia para Aristóteles y para Maquiavelo coinciden en un único punto: la prudencia es necesaria en un mundo de riesgos. Sólo existe el imprudente obligado

a hacer frente al precio de su desmesura. El mundo, en la interpretación de la Escuela de Frankfurt, es muy diferente. Sin riesgo, la prudencia no tiene nada que ganar y por ello la prudencia carece de significado.

Más aún, existen muchas razones para ser imprudente. Eros es, por naturaleza, desmesurado. No puede limitarse a sí mismo y no lo hará, pero encuentra límites en el mundo o en otras regiones del espíritu, gracias a la represión. Sin embargo y por encima de todo, la Escuela de Frankfurt desea abolir la represión. Su alegato se dirige al hombre inmoderado. El alegato de Marcuse en favor de los placeres de la perversión es simplemente la manifestación más extrema de la desmesura. Una bestia, cuando menos, tiene el mundo para limitarla. El hombre para la Escuela de Frankfurt parece encenegarse, sin limitaciones internas y externas, en su propia voluptuosidad.

Parecería que hay algo nauseabundo en tal bestialidad. Va más allá de la bestialidad. Hay algo injusto en ella —es decir, hasta que se tiene en cuenta el estado problemático de la justicia misma. La justicia, por naturaleza, es política; es lógica y prácticamente inconcebible sin una cuestión política que la condicione y exija. Inclusive existe un problema insignificante teóricamente, pero decisivo en la práctica: el modo de administración política. Para la Escuela de Frankfurt, la política, fundada en la alienación y en las clases, no puede existir al fin de la historia. Aún cuando la política se redujese a la administración de las cosas —es decir, a lo doméstico— las exigencias de la administración, reificadora por naturaleza (porque se centra en las cosas y en los receptores de las cosas), causaría hasta cierto punto alienación.

Aunque fueran abolidas prácticamente la política y la reificación, quedaría la cuestión teórica de la vida apolítica, de la vida sin justicia. ¿Sobre qué bases se regularían las relaciones entre los hombres? En el ámbito doméstico real, las consideraciones prácticas relativas a la fuerza del padre condicionan la estructura, si no la justicia, de las relaciones. En el ámbito doméstico teórico y universal de la Escuela de Frankfurt, ámbito que incluye hombres de la misma importancia y con el mismo poder, no hay un fundamento sobre el que estructurar las relaciones. Sin la política, la desmesura de la perversión (aún sin los componentes tanáticos del sadomasoquismo) entra-

elecciones que podrían conducir al desacuerdo. Éste podría ser

dirimido por la fuerza bruta, lo que sería un regreso primordial a la política. La justicia, especulación destinada a regular las relaciones, sería inaceptable porque significaría un retorno a la política. Y la política sería impensable puesto que por su naturaleza se exige alguna represión. En consecuencia, no podría introducirse lógicamente la justicia y, al mismo tiempo, lo doméstico; aún sin las exigencias más brutales de la naturaleza, no podría administrarse sin alguna forma de autoridad y, por ello, de justicia.

Sin embargo, dejando de lado el problema práctico, consideremos la justicia como innecesaria teóricamente. Queda todavía el problema existencial de una vida carente de consideraciones sobre la justicia. ¿Qué clase de existencia es posible si únicamente las consideraciones solipsistas del placer regulan las relaciones de las personas con los demás? ¿Qué placer se encontraría en la gratificación por medio de un objeto que nunca nos vería como un tú sino, en cambio, como objeto de su gratificación? La justicia es la capacidad de reconocer a los hombres como hombres. La falta de limitación de la Escuela de Frankfurt, la inmoderación que la conduce a proscribir las consideraciones sobre la política y, en consecuencia, sobre la justicia, parecen el momento más extremo de la reificación. Objetiva al hombre del modo más radical porque oscurece herméticamente a los otros excepto a través de la mediación del placer.

De igual modo, la sabiduría es una virtud que será proscripta por la conquista de la muerte natural. Si el hombre justo pudiera no existir, porque el hombre justo es por naturaleza el hombre reprimido y alienado, también el hombre sabio sería inconcebible porque, después de todo, ¿habría algo respecto a lo cual ejercer la justicia? La sabiduría era lo más importante en la consideración de las cosas humanas —es decir, en la consideración de las cuestiones de justicia. Esto es verdad aún cuando la sabiduría (como en Platón) ponga de manifiesto su distancia respecto de la justicia. Se puede concebir una filosofía política, como Marx mismo sabía quizá mejor que nadie, en un mundo menos que perfecto. La perfección sólo necesita la ciencia de la administración pública; la imperfección es exigida por la reflexión filosófica sobre la naturaleza del bien. En un mundo completamente bueno, sin embargo, no habría ocasión para la sabiduría, para el *logos*. *Lafrónesis* quizá sería útil; no por las razones de Platón (que son para las cosas inferiores e inalcanzables) sino más bien para el dominio de las cosas perfectas y asequibles. El horn-

bre sabio sería aquí un tonto, sería completamente tonto contemplar él bien como algo distante cuando, de hecho, está alrededor nuestro. El *logos,* y aún el diálogo sobre las cosas supremas, sería insustancial. Como ya he dicho anteriormente, el diálogo tiene en cuenta lo que es naturalmente más importante. En el mundo de la Escuela de Frankfurt el placer es lo más significativo y lo menos comunicable. En consecuencia, no sólo no tendría el *logos* un objeto, sino que, si tuviese un objeto, estaría fuera de su alcance; el objeto, en su bestialidad, estaría por debajo del *logos.*

Hasta las ambiciones prácticas de la ciencia serían imposibles. La Escuela de Frankfurt afirmaba que la tarea de la ciencia moderna era dominar la naturaleza, Marcuse afirmaba, y el resto de la Escuela de Frankfurt no lo refutó, que la tarea prometeica de la ciencia moderna, la conquista de la naturaleza, se había cumplido. De modo que la ciencia moderna no dejaba tareas importantes. El supuesto epígono se reduciría a recoger las migajas dejadas tras de sí después de que los grandes científicos hubieran resuelto los problemas básicos de la naturaleza y hubieran abolido la escasez. La ciencia moderna sería imposible, en primer lugar, porque no tendría trabajos importantes que realizar y, en segundo lugar, porque su continuidad sería un anacronismo, una vuelta atrás a los principios de una época ya superada. La ciencia incluye la lucha y la tarea práctica de la Escuela de Frankfurt era abolir la lucha.

Por todas estas razones, creo que Aristóteles hubiera concebido al hombre de la Escuela de Frankfurt como una bestia *y* no como un dios. Los dioses son inmortales. Los dioses griegos poseen la virtud. La vida erótica profetizada por la Escuela de Frankfurt es una vida de vicio. Las virtudes ennoblecedoras están por desvanecerse, haciéndolas imposibles. Desterradas las virtudes, la cuestión del significado de la vida se torna suprema. La existencia, frente a la lucha, tiene, al menos, un pequeño momento de significación: se lucha para vencer. Pero ahora, aun la lucha por una existencia más noble, aun la lucha por la virtud más irracional del valor, carecería de significado. Parece que en la interpretación del hombre de la Escuela de Frankfurt hay algo que está por debajo de lo humano.

Yo pienso que la interpretación de la vida de la Escuela de Frankfurt es radicalmente infantil. Aristóteles pensaba que los hombres abandonan la niñez no sólo por necesidad, sino para ser humanos. E1 hombre se realizaba a sí mismo en la autoalienación de la vida

virtuosa. Ser humano era vivir en las complejidades de la edad adulta. La Escuela de Frankfurt procura reemplazar el sufrimiento presente inevitablemente en la complejidad por los placeres de la individualidad: la autoindulgencia de la infancia. Encuentra fines donde esperamos ver los comienzos.

Se podría argumentar, por supuesto, que es desleal juzgar a la Escuela de Frankfurt por los patrones de la Antigüedad. Dudo de que ésto sea verdad, pero juzguemos la vida que ella defendió por medio de la opinión de uno de los modernos más radicales: Nietzsche. Nietzsche termina la primera parte de *Zaratustra* con una consideración sobre la verdad. Después de reflexionar apropiadamente sobre la muerte (porque la virtud podría explicar la franqueza de su noción de la muerte), Zaratustra dice: «La virtud suprema y más inútil es poco común; es fulgurante y benévola en su esplendor: la virtud de hacer regalos es la virtud suprema» 11

¿Cuáles son los dones por otorgar? La virtud de ofrecer dones exige valor. ¿Qué la amenaza? El último hombre, el hombre que no sabe nada del valor porque el mundo ha abolido para él el temor. La virtud de ofrecer dones sólo es posible mientras los hombres teman todavía al último hombre. La Escuela de Frankfurt, como Adorno reconoció, no temía al último hombre. Antes bien, en la estúpida voluptuosidad alabada por Marcuse, demasiado insignificante para llamarse dionisíaca, da la bienvenida al último hombre. Los miembros de la Escuela de Frankfurt habían abolido la virtud de ofrecer dones porque habían dado al hombre todo lo que necesitaba. No había dones que le hiciesen falta al hombre, por tanto, la virtud de ofrecer un regalo, aún por la tonta razón de la que habla Nietzsche, no tenía significado. Aún desde una perspectiva moderna radical. La interpretación de la Escuela de Frankfurt sobre las posibilidades abiertas al hombre está por debajo de la humanidad. Es infrahumana en el mismo sentido en que el último hombre está por debajo de su propia humanidad.

Cuando Aristóteles y Nietzsche coinciden en la esterilidad de una forma existencial, debemos sospechar que en ella algo está desfigurado. Dicha deformación es quizá igual y más manifiesta en Marx, pero la Escuela de Frankfurt se construye radicalmente sobre ella. Es la deformación de la vida alienada porque, debería argumentar-

[11] Nietzsche, «Thus Spoke Zarathustra», en *The Portable Nietzsche,* p. 186.

se por último, la vida es por naturaleza alienada. El estado de separación, el sentido del hombre de estar enajenado de algo que no conoce pero que siente más allá de sí, de algo que le arrancaron y está perdido, es la esencia del ser humano. El ser humano es un ser que obtiene lo suficiente a partir del sentimiento de la insuficiencia. En verdad, es del todo humano luchar contra el sufrimiento y la alienación propios. Sin embargo, la cuestión es si es humano abolir el sufrimiento y vivir en la gratificación. Aristóteles y Nietzsche estarían de acuerdo en que no lo es. Podría ser divino o sobrehumano o podría ser bestial, pero al fin no es ni simple ni verdaderamente Numano. Esta podría ser la tragedia profunda que la Escuela de Frankfurt y el marxismo deben afrontar: lo más humano —la lucha— tiene éxito y se convierte en algo verdad-°ramente inhumano e insoportable —el éxito. Seguramente los frankfurtianos conocían bien el problema porque habían leído a Aristóteles y a Nietzsche. No obstante, optaron por encenegarse en él.

O permítasenos decir que se encenegaron en un aspecto. Existe una tensión en su pensamiento. Alabaron al último hombre, se prepararon para su venida e intentaron salvar el mundo para él. Con todo, es extraño, a pesar de las críticas a quienes defendieron la alienación, que intentaran abolir su venida. *Negative Dialectics* de Adorno era un intento de aniquilar, resucitando la negación (y por ello, la alienación), al último hombre. Esta era la verdadera tensión insoluble en su pensamiento: temían la venida del hombre que habían anunciado más que a ninguna otra cosa.

Existe, por último, una insoportable tensión entre la afirmación de Marcuse respecto al hombre erótico y el ataque de Adorno a la afirmación. Está claramente representada en la ruptura entre *Eros and Civilization y Negative Dialectics;* pero no es, al fin, una ruptura entre dos pensadores vinculados con la escuela. Adorno, después de todo, había hablado de una forma de ser comparable a la de Marcuse, y Marcuse mismo había criticado la lógica de la afirmación [12]. La tensión se originaba en la incapacidad de la Escuela de Frankfurt para comprometerse, bien con la lógica de la negociación y la perpetuación de la alienación, bien con una interpretación de la utopía realizada y la resolución de la negación que transmitía aquella uto-

[12] Adorno, «Spdtkapitalismus oder Industriegesellschaft», en *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik;* Marcuse, «Philosophy and Critical Theory», en *Negations,* pp. 135-136.

pía. Elegir lo primero incitaba el peligro del regreso a la lógica burguesa de Prometeo y elegir lo segundo involucraba el peligro de la existencia estéril e insignificante en un mundo que ya no necesitaba lo verdaderamente humano, la capácidad de trascender lo dado.

En la superficie el problema parece bastante simple. La Escuela de Frankfurt quiere algo *y* no lo quiere. Por una parte, desea la creación de un orden social en el que los hombres puedan realizar sus verdaderas intenciones y lo hagan. Por otra parte, la realización de dicha sociedad significaría el fin de la dialéctica, en el sentido más elemental de que se habría creado un nuevo orden social que no necesitaba ser trascendido.

Por deseable que pueda ser en abstracto dicho orden social, también está alienado. Está alienado por la posibilidad de trascenderse a sí mismo. Si la forma de ser entrevista es aceptada, se proclama el último hombre en sentido literal; si es negada perpetuamente, entonces la dialéctica pierde su significado *y* su *telos.* Este problema, aunque lejano, no carece de sentido porque, comprendiendo que la solución no es tal —que en verdad podría no haber solución—, debe iluminar la práctica de todas nuestras vidas. La verificación nos señala lo que es importante y lo que no lo es.

El problema de lá Escuela de Frankfurt no es de ninguna manera un error estúpido. Más bien, es un problema que hiere el corazón del hegelianismo y del marxismo. En ambos casos, la cuestión es si la vida tiene un significado cuando la historia se ha realizado a sí misma y cuál es. Para la Escuela de Frankfurt, puesto que su noción de fin es más radical que la insinuada por Marx en *German Ideology,* el problema del fin es también más radical. El problema se arregla cuando uno acuerda que gran parte de la crítica a la sociedad burguesa gira en torno a su saciedad, a la opulencia y a su estúpida falta de tensión. En verdad, la Escuela de Frankfurt pensaba que la saciedad de una sociedad socialista verdadera no conduciría a la necedad propia de la burguesa, puesto que estaría acompañada por una existencia plena de significado. Pero esto sería pura retórica a menos que la escuela pudiera demostrar concretamente cómo resolvería el socialismo el problema de la saciedad. En este punto, al igual que Benjamín, debe caer en el silencio con declaraciones metafísicas o recurrir a polémicas vacías.

Sólo Adorno comprendió que se necesitaba algo más. *Negative Dialectis* fue el intento de criticar la afirmación hegeliana y la aparente

negación heideggeriana mientras que, de algún modo, conservaba la interpretación afirmativa de una teleología y el poder negativo de la dialéctica. El intento de Adorno es brillante en su comprensión del problema, pero fracasa porque no puede reconciliar lógica e históricamente los dos criterios establecidos. Son mutuamente excluyentes. No se puede hablar simultáneamente de ser y devenir. En cierto sentido, la Escuela de Frankfurt intentó realizar metafísicamente lo que Trotsky y Mao intentaron políticamente: institucionalizar la revolución haciéndola permanente. Sin embargo, el intento de reconciliar institucionalización y revolución está condenado lógica e históricamente al fracaso. No se puede ser y devenir. Aún la lógica de Hegel excluía las dos posibilidades, lo que lo convirtió en histórico y teleológico.

La tensión en el interior de la política de la Escuela de Frankfurt se origina en la siguiente contradicción. Los frankfurtianos son hombres sin patria. No pueden tener una patria porque su enemigo es todo lo que es; el propio hecho de ser es su enemigo. Sólo el *concepto* de ser es tolerable. La Escuela de Frankfurt no podía tolerar ni a la Unión Soviética ni a la Europa socialdemocrática, no por sus errores, sino por su existencia. La existencia *ipso facto* demuestra su fracaso. China y Cuba, por estar alejadas (y ser, por ello, meros símbolos) y ser embrionarias, eran tolerables —pero sólo hasta que se constituyeron. En este punto, la negatividad exigiría que éstas fueran criticadas. La crítica se haría siempre desde la perspectiva de un ser inalcanzado.

Ninguna forma existente podría ser jamás aceptable porque nada de lo que es puede no ser. Los que observaban a los jóvenes seguidores de la Escuela de Frankfurt estaban a menudo perplejos porque los contestatarios no querían aparentemente nada de lo que tenían y obtenían cosas sólo para exigir otras, a veces contradictorias entre sí. Lo que fue sólo tontería juvenil entre sus seguidores era un principio metafísico conservado como reliquia entre los pensadores metafísicos de la talla de los de la Escuela de Frankfurt.

Su pensamiento los condujo a contradicciones imposibles. La mayor de éstas fue el elogio de Marcuse respecto a la tolerancia represiva[13] cuando se dirigía a los objetivos revolucicnarios. La tolerancia es formalmente deseada por Marcuse y la Escuela de Frank-

[13] Véase capítulo XV.

furt. El derecho formal a creer no es de ninguna manera insignificante para aquella. Sin embargo, es significativo sólo cuando el derecho a ser tolerado no existe. Se podría dar por sentado que los frankfurtianos argumentarían (y así lo hacen los supervivientes) que la falta de tolerancia del régimen chino con sus opositores es repugnante. Pero cuando un régimen es tolerante por definición es que institucionaliza la tolerancia y también, por definición, que la sobrevive. Sobreviviendo, el régimen convierte el disenso tolerado en inauténtico. Un régimen tolerante sólo puede ser negado si es abolido. Lógicamente, esto lleva a la conclusión de que la intolerancia es el único resultado de la tolerancia. De otro modo, la tolerancia es falsa. No se puede concebir un régimen verdadermente tolerante de acuerdo con el modelo de Marcuse. Un régimen que sobrevive mientras es tolerante no se permite, por definición, la influencia de lo que sólo tolera formalmente. El que evoluciona conforme al impacto del diseño puede ser acusado sólo de incorporar el diseño sin que cambie su forma esencial. Y un régimen que se transforma radicalmente conforme al impacto del diseño es inocente en la medida en que tolera una nueva forma de ser. Por su naturaleza, un nuevo ser excluye otras formas, y admitiéndolo, el régimen retorna a la intolerancia, a pesar de ser tolerante desde el punto de vista formal. Por lo tanto, ningún régimen es tolerante excepto el que se niega perpetuamente a sí mismo. Semejante régimen no es un régimen. No es que Marcuse sea anarquista porque la nada debe ser algo que excluye la entidad. El problema es que, al intentar mantener la dialéctica, se ve obligado a oponer la antípoda a la dialéctica, al objeto, la cosa que es. De modo que Marcuse acepta el irracionalismo de la dialéctica perpetua porque no puede consentir que el objeto llegue a estar racionalmente fundado, es decir, enraizado en lo que es. Siempre está obligado a no ser y sus vacilaciones en esta controversia indican que aun esto le parece demasiado afirmativo.

El llamamiento de Marcuse en favor de la tolerancia represiva es un llamamiento en favor de la intolerancia como único camino eficaz para trascender (por definición) la tolerancia inauténtica. La intolerancia, sola, legitimaría el régimen abolido y permitiría a la vez que el fundamento fuera amenazado por la abolición de la nueva intolerancia inauténtica en favor de la verdadera tolerancia. La dialéctica negativa, la necesidad de ser y de no ser, condujo a Marcuse aios repliegues más singulares del pensamiento. También a las

prácticas más bárbaras. La intolerancia de la nueva izquierda no era de ningún modo casual. Arraigaba en la lógica de la negación. Hubiera sido cómico si no hubiese sido tan dolorosa.

La Escuela de Frankfurt no puede evitar los problemas de este tipo. Desea la resurrección de las virtudes del pasado. Su noción de ser humano incluye ciertamente, en la base, el ser valeroso, prudente, justo y sabio. Incluye ciertamente el hacer regalos. Esta es la base de su nostalgia. Añora un mundo de virtud. Al mismo tiempo, sin embargo, su noción de alienación lleva a los frankfurtianos a compartir el ser alienado y, por ello, las virtudes que son, a la postre, el producto y la esencia de la alienación. Escogen para su posición formal la abolición de la alienación. En su sensibilidad subyacente, no pueden admitir la idea de una vida no alienada, de una vida sin virtud. Optan por lo ilógico de la dialéctica negativa precisamente porque su posición era insostenible. Intentaban poseer el mundo a la vez que se perdían en él. La intención era, en cierto sentido, patética. Pero la doctrina era oscura y la práctica, potencialmente imperdonable. Deseaban que el arte fuera un modo de ser y una crítica constante. Y nunca podría serlo a menos que ellos aceptaran la alienación perpetua, la idea de que vivir significaba estar alienado. Su incapacidad para aceptarlo puso en peligro su estilo de pensamiento y su política.

En un sentido definitivo, el error de la Escuela de Frankfurt consistió en una adherencia demasiado confiada a la filosofía moderna. La modernidad siempre buscó abolir la distancia entre el ser y el devenir arraigando el ser en la práctica del devenir. Marx, e] moderno más radical (uniendo la práctica histórica de Hegel con la ontología de la práctica de Hobbes), fue también en su esencia resueltamente un misterio. Quería que el devenir culminase en un ser que permitiera la universalización de la práctica del devenir. Es por esto por lo que era necesaria la abolición de la división del trabajo. El problema de Marx era, planteado de modo simple, el de si existía un momento en el devenir en el que se pudiera simplemente ser y si ser simplemente era suficientemente humano. Marx dejó la cuestión en la oscuridad probablemente porque él mismo no pudo poner en orden el problema histórico y filosófico.

La Escuela de Frankfurt intentó arreglarlo pero fracasó y tuvo que fracasar porque el problema tal cual está formulado es, en su esencia, insoluble. Sencillamente no se puede reconciliar histórica-

mente el ser con el devenir. La falta de solución histórica del problema lo hace tolerable; permite soportar la distinción ontológica si no hacerla patente. En *Republic* Platón fue capaz de señalar la distinción, y la permanencia de la distinción, entre la existencia perfecta y la mera existencia, mostrando la relación entre ser y devenir sin forzar jamás la identidad entre ambos. El rasgo característico de *Republic* fue la distinción permanente entre los dos. En esto consistió el poder transhistórico de Platón y los antiguos.

La Escuela de Frankfurt procuró explicar los aspectos no escritos de Marx por medio del pensamiento de Freud, Nietzsche y Heidegger y, con ello, proyectar un ser no sólo reconciliado con el devenir sino abierto a que el devenir (la negación) mantuviese su función. Sin embargo, intentaron hacerlo sin adoptar la totalidad del pensamiento de Freud, Heidegger o Nietzsche. Antes bien, procuraron sacar a Marx del anzuelo por medio de adquisiciones parciales de una ontología no marxista. Por supuesto que nunca pudieron hacer los pagos finales.

Que los frankfurtianos se sintieran obligados a ir más allá de Marx para resolver su problema señala una debilidad funesta en Marx. Que nunca resolvieran el problema y, según hemos visto, que no pudieran lógicamente resolverlo, fue el anuncio de la muerte de Marx. La Escuela de Frankfurt llevó el pensamiento de Marx hasta el límite y le dió el *coup de grâce.* Era terrible abordar el problema de ser en el tiempo mientras se tenía fe en el sueño marxista de abolir la negación. La Escuela de Frankfurt marca la clausura del sistema de Marx.

Acudir a algo ajeno para adquirir aspectos del pensamiento alienado con el fin de salvar a Marx no es en ninguna parte más evidente que en la concesión de la Escuela de Frankfurt a la Antigüedad: el judaísmo. Los frankfurtianos eran demasiado judíos sin que estuvieran lo suficientemente cerca de los judíos. Recurrieron al *Génesis* para buscar una razón para el trabajo, capaz de coexistir con el juego. Hablaron de una sensualidad no mediada por la razón, análoga a la naturaleza de lo sensual previa a la caída del hombre. Vislumbraron un dominio en el que el hombre estaba completamente no alienado. Llegaron a ser demasiado judíos porque buscaron, como el judaísmo mesiánico, abolir todo lo humano por un retorno a la felicidad preternatural. Esto constituyó el fundamento de su problema porque, al fin y al cabo, este mundo de la gratificación no expre-

Baba ningún significado humano. Era un puro juego sin el significado que el juego recibe de la omnipresencia del sufrimiento. Y no eran suficientemente judíos porque para ellos el mundo lúdico era tan deseable como insignificante. Para el verdadero judío, el significado de semejante redención provenía de Dios y no del hombre. Eran harto judíos para una esperanza judía, pero lo eran sólo para dejar que la esperanza creara un dilema insoluble e insoportable para ellos. Nunca fueron lo bastante judíos para aceptar la plenitud de la solución judía, con el objeto de conceder significado al problema de la falta de significado en sí mismo y por sí mismo. Eran también demasiado heideggerianos sin serlo lo suficiente, y también demasiado nietzscheanos para serlo en la medida necesaria. Debían ser todo esto porque eran demasiado marxistas y el márxismo no bastaba.

A la larga, su radical retorno moderno a Jerusalén no se sustentaba. No podía hacerlo porque tampoco la modernidad se sostenía. La tensión entre las cosas que exigían los defensores más rigurosos de la modernidad es demasiado poderosa para ofrecer un fundamento sobre el cual construir una vida. La tensión entre la gratificación sensual y el deseo de lucha por dicha gratificación, la tensión entre la historia que se mueve hacia su fin y el fin de la historia, la tensión entre la vida como alienación y la vida no alienada, y por último, la tensión en el interior de la dialéctica moderna entre los fines como un modo de existencia y los medios como fines en sí mismos —todo esto resulta insuperable. La Escuela de Frankfurt es sumamente memorable justamente porque radicalizó el problema.

Al plantear el problema del ser y del devenir, que al fin y al cabo fue su tarea más grande, y al intentar vincularlos, la Escuela de Frankfurt planteó el problema de la modernidad del modo más radical. Al radicalizar el problema, demostró y manifestó en su disonancia nostálgica, que la modernidad no podía sustentarse. Su irrupción en el tema de Jerusalén ratificó la imposibilidad de la modernidad. La Escuela de Frankfurt es, por último, más digna de alabanza por lo que no pudo realizar porque, en su fracaso, demostró la bancarrota de la modernidad. Su esforzada simpleza la hizo perseverar en el avance. Pero, en sus más profundos pensamientos, sabía que fracasaría. Por eso miraron con nostalgia al pasado.

INDICE GENERAL

Reconocimientos 9

Introducción 11

PAR"l'E PRIMERA

LAS RAICES FILOSOFICAS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

I. Fuentes de la Escuela de Frankfurt: Introducción . 29
II. Marx 33
III. Hegel y el hegelianismo 52
IV. Nietzsche 64
V. Heidegger 74
VI. Spengler 82
VII. Freud 90
VIII. Judaísmo 96
IX. Conclusión 108

PARTE SEGUNDA

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD

X. La crisis de la Ilustración 115
XI. La crisis del arte y de la cultura 142
XII. La crisis de psiquis humana 177
XIII. La crisis de la historia 197

PARTE TERCERA

BUSQUEDA DE LA SOLUCION

XIV. La solución exegética 217
XV. La solución política 237

XVI. La transfiguración de lo existente 259

Conclusión: La Escuela de Frankfurt y el fracaso de la modernidad 291

Bibliografía 315

Indice Analítico 321

Este libro se terminó de imprimir el día
4 de diciembre de 1986 en los talleres
de Offset Marvi, Leiria núm. 72, 09440
México, D.F. Se tiraron 5 000 ejemplares.